



SERGHEI BULGAKOV

**DOGMA
EUHARISTICĂ**

Serghei BULGAKOV

DOGMA EUHARISTICĂ

DOGMA EUHARISTICĂ
– traducere din limba rusă
de *Pr. Paraschiv Angelescu*

EUHARISTIA ȘI PROBLEMELE SOCIALE
ALE SOCIETĂȚII MODERNE
– traducere din limba engleză
de *Tit Simedrea*

PAIDEIA

Dogma euharistică

Credința Bisericii Ortodoxe este că la Sfânta Euharistică pâinea și vinul *se prefac*¹ în trupul² și sângele lui Hristos și că în ele este prezent Însuși Domnul. Pâinea și vinul încetează de-a mai fi pâine și vin devenind trupul și sângele lui Hristos: „acesta (τοῦτο) este trupul Meu“, „acesta este sângele Meu“. Puterea tainicei prefaceri pătrunde natura pâinii și a vinului și o schimbă. Însăși natura, ființa lor materială se schimbă, devine altceva, nu mai aparține lumii fizice. Cu toate acestea, pâinea și vinul nu-și pierd proprietățile lor materiale, fiindcă însușirile pâinii și ale vinului rămân și mai departe aceleași: mirosul,

: În acest studiu nu este nicidecum vorba de o *prefacere* fizică a Sfintelor Daruri, ci de o *prefacere* metafizică a Lor în opoziție totală cu *transsubstanțierea* romano-catolică și cu *împăinuirea* protestantă. Dar acest fel de *prefacere metafizică* nu se mai poate numi în sens strict *prefacere*, care este egală conceptual cu *transsubstanțierea*, ci *transpunere*. Termenul acesta, *transpunere*, corespunde exact și grecescului μεταβολή și slavonescului *prelojenie*, termeni pe care se întetneiază tot timpul părintele Serghei Bulgakov (nota *Pr. P. Angelescu*).

² Autorul, cum era și de așteptat, n-a putut întrebuința aici sub nici un motiv alt cuvânt pentru noțiunea de *corp*, de corp viu și trăitor în toată plinătatea unei corporalități, decât cuvântul *tielo* (=corp). La noi, românii,

gustul, greutatea, culoarea, adică proprietățile lor fizice și chimice. Schimbarea săvârșită asupra lor nu se răsfrânge și asupra naturii lor fizice. De aceea minunea prefacerii Sfințelor Daruri nu este fizică, ci metafizică. Ea nu se produce prin substituirea unei materii din domeniul lumii fizice alteia din același domeniu, așa cum s-a făcut, de pildă, la Cana Galileii când materia apei s-a transformat în aceea a vinului, sau așa cum s-a făcut la săturarea minunată a mulțimii când s-a mărit însăși cantitatea pâinii. Nu există și nici nu poate să existe în lume vreo materie în care s-ar putea transforma pâinea și vinul în timpul prefacerii lor în trupul și sângele lui Hristos. Acestei prefaceri nu-i corespunde nici o schimbare în limitele lumii acesteia din cauză că, dintre obiectele ei, lipsește în general materia trupului și a sângelui lui Hristos. Schimbarea, concepută într-un atare sens, ar însemna o creație cu totul nouă precedată de exterminarea, de nimicirea materiei

s-a îndătinat adânc, îndeosebi în limba cărților bisericești și prin nu știu care anume legi lingvistice, cuvântul slavonesc *trup* (trupul lui Hristos), care în limba de origine înseamnă pur și simplu *cadavru*, *corp*, *mort*, *corp lipsit de viață*. În limba rusă actuală înseamnă același lucru. Un singur exemplu: este foarte cunoscută puternica dramă a lui Lev Tolstoi *Cadavrul viu*. În rusește ea se intitulează *Jivoi trup*, ceea ce înseamnă că în românește titlul i-a fost redat precis și fidel.

Am menținut totuși, în traducerea de față, cuvântul *trup* în loc de *corp*, fiindcă după alăteia sute de ani de întrebuințare, nu-i ușor să-l dai afară. Ar fi ca și cum ai încerca să dai afară din „Simbolul Credinței” noastre pe Ponțiu Pilat. În afară de aceasta, nu trebuie să uităm că din moment ce în limba noastră prin cuvântul *trup* nu înțelegem nicidecum *cadavru*, *mortăciune*, ci *corp în general*, la fel ca-n terminologia liturgică a Bisericii latine, el poate fi întrebuințat fără nici o legătură cu semnificația-i originară (nota Pr. P. Angelescu).

existente. Dar în cazul acesta, schimbarea de care vorbim nu poate fi *transpunere* μεταβολή, care presupune *identitatea* lui *terminus a quo* cu *terminus ad quem* împreună, în același timp, cu toată distincțiunea lor. Noua creație, *care ar lua locul* celei anterioare, ar distruge această legătură, ar nimici *terminus a quo* și o dată cu acesta și *terminus ad quem* împreună cu toată corelația dintre ei.

În forma aceasta, ideea de prefacere conține în sine însăși *antinomia*, care covârșește legea identității întărindu-o, nu slăbindu-o: prefacerea este identitatea diversității sau diversitatea identității. Ea nu este o prefacere prin absorbirea unei materii în alta, ci unitatea și în același timp contrastarea, oponența amândurora: o minune antinomică. Faptul acesta este scos direct în evidență prin cuvintele Domnului: „acesta (adică pâinea) este trupul Meu“ și „acesta (adică vinul) este sângele Meu“. *Acesta*, deși de genul neutru, τοῦτο, este indicarea pâinii și a vinului (din fața Sa) ca elemente sau materii accesibile percepțiunii senzoriale (prin urmare nu ne aflăm în fața unui simplu gest de indicație verbală referitoare la trup și sânge). *Acesta este trupul Meu, acesta este sângele Meu* este formula antinomiei: identitatea a ceea ce este divers și diversitatea a ceea ce este identic, prefacerea, ca o *identificare in actu* și nicidecum o identificare statică, inertă, în care diversele elemente rămân în diversitatea și izolarea ori singularitatea lor străine oricărei identificări. Minunea antinomiei, prefacerea, consistă în aceea că este ceea ce nu este și nu este ceea ce este: pâinea și vinul devin, se fac trupul și sângele lui Hristos și dimpotrivă: trupul și sângele sunt aceeași pâine (euharistică) și același vin (euharistic).

Prefacerea nu este o transformare fizică, așa cum avem în schimbarea materiilor: lemnele ard transformându-se în căldură, gaze, cenușă; lemnele nu mai sunt, au fost.

Transformarea constă tocmai în această înlăturare a contrastului dintre *terminus a quo* și *terminus ad quem*; după ardere lemnele nu mai există, de aceea nici nu există aici actul prefacerii. Minunea euharistică a prefacerii Sfintelor Daruri nu se cuvine a fi înțeleasă nici în forma transformării fizice a pâinii și a vinului înăuntrul corpului omenesc, așa cum avem la întrebuintarea hranei și asimilarea ei (cu toate că această analogie este de mare însemnătate pentru dogma euharistică). Prefacerea Sfintelor Daruri exclude de-a dreptul o asemenea transformare fizică¹. În adevăr, între Cazaniile care urmăresc întărirea credinței în Sfânta Euharistie, se află unele în care, prin viziuni excepționale, se vorbește despre o asemenea prefacere în scopul de-a încredința pe cei necredincioși sau de-a mângâia pe cei credincioși. (Așa avem de pildă, un pasagiu din biografia Sfântului Grigore I, papa din secolul al VII-lea, ca și tradiția aceea care circulă și-n Apus și-n Răsărit despre înjunghierea Pruncului și vărsarea sfântului Său Sânge de către îngeri). Dar unor astfel de legende nu li se poate atribui nici o însemnătate dogmatică în înțelegerea

¹ În așa-numitele *Povățuiri* ale ieromonahului Eftimie (secolul al XVII-lea), care se tipăresc astăzi la sfârșitul Liturghierului, se află prinire altele — și observația că, dacă se va arăta după slințirea pâinii și a vinului vreo minune, adică pâinea să ia chipul cărnii și vinul chipul sângelui, să le înlăturăm și să nu ne împărtășim cu ele până când vedenia aceasta nu se va schimba în grabă, adică până când pâinea nu va lua din nou chipul pâinii și vinul chipul vinului. Pentru noi, învățătura aceasta are mai mult o însemnătate doctrinară, dogmatică, decât una practică. Lucrul de capetenie este că, această vedenie supranaturală, elitar de s-ar întâmpla, este contrarie dumnezeieștii Euharistii și nu înseamnă nicidecum înlăptuirea și revelarea adevăratei minuni euharistice, care consistă într-o prefacere cu totul de alta natură.

minunii euharistice. Ele pot fi admise cel mult ca având o însemnătate *simbolică* pentru dovedirea adevăratei minuni euharistice. (O asemenea însemnătate are cunoscuta viziune din viața preacuviosului Serghei care, în momentul sfințirii Darurilor, a văzut intrându-i în potir o flacăre, așa că preacuviosul s-a împărtășit cu foc. Adeseori în rugăciunile noastre Sfintele Daruri se numesc foc, deși aceasta nu însemnează că pâinea și vinul se prefac în foc, ci prin aceasta se înțelege numai focul dumnezeiesc din Sfintele Daruri prin prezența în Ele a Sfântului Duh).

Minunea prefacerii Sfintelor Daruri nu este fizică, ci metafizică. Μετά = *după, dincolo, trans, pre*, în termenul μεταβολή (= *prefacere, preschimbare, transmutare sau transpunere*)⁴ nu însemnează schimbarea unei esențe materiale în alta în limitele lumii fizice, ci *unirea* a două lumi, a două domenii ale firii separate între ele: *un transcensus metafizic*. Prefacerea, înțeleasă într-un atare sens, nu poate și nu trebuie să fie un obiect al percepțiunii senzoriale, care privește numai lumea *aceasta*. De aceea *prefacerea*, complet nevăzută ochilor noștri trupești și inaccesibilă simțurilor noastre corporale, poate să fie numai obiectul *credinței*, care este „adeverirea «lucrurilor» celor nevăzute” (Evrei; XI, 1), cunoașterea evidențelor metafizice independente de evidențele fizice. În prefacerea Sfintelor Daruri se poate și trebuie să se creadă cu toată puterea credinței în Domnul nostru Iisus Hristos și în puterea efectivă, reală, a ceea ce a instituit El: „cred că acesta este preacuratul și sfântul Tău Trup și acesta este însuși preacuratul și sfântul Tău Sânge”. Conținutul acestei credințe nu poate fi obiectul cunoașterii naturale, experimentale sau științifice al

⁴ A se ține tot timpul seama în acest studiu de cele evidențiate la nota 1 de la p. 5 (nota *Pr. P. Angelescu*).

aşa-numitelor „ştiinţe naturale“ deci, cu toate că acest conţinut este accesibil cunoaşterii launtrice, spirituale, până la evidenţă, afirmându-se ca atare în Taina Sfintei Împărtăşiri.

*
* *

Credinţa în prefacerea Sfintelor Daruri este comună întregii Biserici încă din primele veacuri ale Creştinismului. Ea este exprimată puternic şi neschimbat în scrierile patristice, uneori chiar inexact (cum aflăm la Clement Alexandrinul şi Origen), dar întotdeauna clar şi precis începând cu bărbaţii apostolici până la Sfântul Ioan Damaschinul şi după el (la Sfântul Simeon Noul Teolog). De-a lungul întregului prim mileniu al istoriei Bisericii creştine, în toiul disputelor hristologice, nu s-a pus niciodată problema despre dogma euharistică. Dimpotrivă, ea s-a afirmat de către Biserică direct şi cu însufleţire, fără comentarii şi definiţii anumite (învederându-se încă o dată importanţa secundară a determinărilor dogmatice în Biserică: *primum vivere, deinde dogmatisare*). Încercări de-a se explica dogma euharistică şi, ca să zicem aşa, de-a se gândi, de-a se cugeta teologic, se ivesc ca de obicei în istoria dogmelor o dată cu apariţia eresurilor, care, la rândul lor, în mod obişnuit, se ivesc ca o consecinţă a frământărilor dogmatice în acest domeniu. Frământările acestea au luat naştere mai întâi în Apus. Rasăritul, istovit de povara disputelor hristologice, a rămas pasiv în chestiunea euharistică. În această privinţă, el nu şi-a spus cuvântul său nici până astăzi, deşi e dator să-l spună într-o zi.

Prima reflecţiune dogmatică asupra Euharistiei apare în Biserica apuseană prin secolul al IX-lea la diverşii reprezentanţi ai viitoarei scolastici (Paschasius, Radbertus Corbiensis, Rabanus Maurus).

Începând cu secolul al XI-lea, reflecțiunea dogmatică ajunge chiar la îndoială (în persoana lui Berengarius de Tours), iar mai pe urmă și la eres (Wiclef și Huss). Doctrina lui Berengarius (cu toate că nu este cu putință să fie reconstituită exact) este începutul discuțiilor euharistice care se prelungesc în Reformă și care nu pot fi socotite ca încheiate nici în prezent. Încercări de a se explica prefacerea Sfintelor Daruri în chip simbolic sau tropic, Biserica romano-catolică i-a răspuns printr-o definiție grosieră și extremistă, pe care Berengarius a trebuit s-o întărească prin jurământul prestat în fața papei Nicolaus la sinodul de la Roma din anul 1059: *panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse et sensualiter, non solum sacramento, sed etiam in veritate manibus sacerdotis tractari, frangi et fidelium dentibus atteri*. Aici se proclamă realismul euharistic extremist, care tinde să materializeze în întregime taina, privind la ea cu ochii corporali. Chiar această definiție determină direcția, drumul viitor al teologiei apusene în problema euharistică. Putem să definim acest drum ca pe un *immanentism cosmologic*, întrucât caută să explice taina în limitele lumii acesteia.

Teologia euharistică a Apusului își are expunerea-i clasică în doctrina lui Thoma d'Aquino (*Summa Theologiae*, I, Qu. LXXV, LXXVI, LXXVII). Această doctrină are o importanță hotărâtoare chiar și în vremea noastră. Ea nu este numai o teorie teologică, ci a fost consacrată ca mărturisire de credință obligatorie întregii Biserici romano-catolice în canoanele sinodului tridentin și în *Catechismus Romanus*. Ba ceva și mai mult: învățăturile euharistice ale Reformei, la Luther și la reformați pot fi înțelese numai în legătură cu doctrina lui Thoma d'Aquino, ca o negare sau o înlăturare a ei. Într-un cuvânt,

toată teologia euharistică din Apus este un tomism pozitiv sau negativ, care are ca atare o însemnătate diriguitoare. Mai mult încă: influența lui se resimte și în Rasărit, unde cele mai recente discuțiuni teologice ortodoxe, referitoare la problema euharistică, se găsesc sub înrâurirea indirectă – și nu conștientă – a tomismului, înrâurire care trebuie înlăturată definitiv.

Nedumerirea inițială, iar mai pe urmă și îndoiala în dogma euharistică, se referă la aflarea sensului și a importanței prefacerii Sfintelor Daruri. Aici există, așa cum am mai spus, o necorespondență vizibilă între rezultatele experienței și realitățile credinței. Cea dintâi vorbește despre neschimbabilitatea pâinii și a vinului ca o învedereare a simțurilor noastre; cea de-a doua, credința, proclamă, mărturisește schimbarea lor deplină și reală prin prefacere în trupul și sângele lui Hristos, în care „cu adevărat, în realitate și simțual” (*vere, realiter et sensualiter*) este prezent Domnul nostru Iisus Hristos. Cum să întrunim laolaltă aceste două realități care se întâlnesc în Taina Sfintei Euharistii? Evident că este vorba despre puterea *prefacerii* (a *transmutării* sau a *transpunerii*) ca o identificare a celor neidentice, ca o unificare a celor disparte.

*

* *

Așa cum am mai spus, problema euharistică s-a concentrat în Apus asupra chestiunii privitoare la schimbarea elementelor euharistice materializându-o complet. În chipul acesta, ea a primit o înfățișare exclusiv *cosmologică*, tinzând să descopere ceea ce se petrece cu materiile lumii acesteia (pâinea și vinul) în legătură cu tainica lor prefacere în trupul și sângele lui Hristos. Aceasta este o problemă, ca s-o numim astfel, a „sacrosanctei” științe naturale. Aici, în centrul problemei, există

numai obiectul, materia euharistică. Printr-un astfel de materialism se distinge teologia apuseană în privința Euharistiei, atât la romano-catolici cât și la antagoniștii lor, dar tot de acest materialism depind și protestanții cu spiritualismul lor. Chestiunea aceasta a primit o enunțare clasică în doctrina lui Thoma d'Aquino. Să ne oprim aici asupra ideilor ei fundamentale.

Doctrina lui Thoma d'Aquino are ca premise filosofice distincțiunea pe care o face Aristotel în ceea ce privește natura elementelor: *substantia* și *accidentia*. Prima este aceea căreia îi aparține (*inhaeret*) întru totul cea de-a doua: semne, însușiri, calități. Ea este abstractul obiectului, baza lui primară fără nici un fel de atribut, care posedă în sine, ca atare, o existență independentă, în timp ce accidentele pot să existe în altceva, posedând un „substrat” – *substantia*. Orice obiect își are substanța sa, prin urmare toate obiectele își au substanțele lor care nu sunt determinate cantitativ și care, conform doctrinei, apar și dispar o dată cu obiectul. Destinul substanțelor este legat de destinul obiectelor, iar substanțele sunt inseparabil legate de accidente care aparțin substanțelor. Inseparabilitatea dintre substanțe și accidente constituie însuși fundamentul acestei doctrine. Thoma d'Aquino aplică împărțirea aceasta în substanțe și accidente și la rezolvarea problemei: ce se petrece cu elementele euharistice, cu *materia* pâinii și a vinului, la prefacerea lor în trupul și sângele lui Hristos? Ca obiecte, ca materii, pâinea și vinul își au substanțele lor, adică baza lor primară de natură abstractă. Tot astfel au și accidente, adică înseși proprietățile lor sau, cu alte cuvinte, ceea ce face pâinea pâine și vinul vin. Aceste calități particulare ale pâinii și ale vinului rămân neschimbate și după prefacere, fiindcă așa ne dovedesc simțurile noastre externe. Teologia romano-catolică, începând cu Thoma d'Aquino, dezvoltă în

consecință ideea că, neschimbându-se accidenteale pâinii și ale vinului nici chiar după prefacerea lor, se asigură deplinătatea tuturor calităților pâinii și ale vinului, menținându-se toate proprietățile lor fizice, chimice și chiar nutritive într-o atare măsură, încât schimbarea substanțelor nu se răsfrânge nicidecum asupra lor. Accidentele acestea există ca ceva absolut, fără substanțe, ceea ce și constituie de altfel unul din fenomenele minunii euharistice. La prefacerea Sfintelor Daruri, conform doctrinei lui Thoma d'Aquino și a întregii teologii romano-catolice, accidenteale nu se schimbă, cu toate că rămân *sine subjecto sive substantia*, ci se schimbă numai substanțele lor producând acea *transsubstantiatio* în care, printr-un chip minunat, schimbarea aceasta nu se răsfrânge nicidecum asupra accidentealelor. În locul substanței pâinii apare substanța trupului lui Hristos, după cum în locul substanței vinului apare substanța sângelui lui Hristos. O dată cu aceasta și în virtutea neîmpărțirii naturii lui Hristos, *per concomitentiam*, se sălășluiește în ele Dumnezeu cu sufletul și cu dumnezeiescul Său duh, întreg Dumnezeu - Omul (*totus et integer*). Schimbarea aceasta de substanțe, adică înlocuirea substanței pâinii și a vinului cu substanța trupului și a sângelui lui Hristos, este acțiunea atotputerniciei creatoare a lui Dumnezeu, asemenea aceleia a întrupării Sale în pânteccele neprihănit al Sfintei Fecioare prin puterea Sfântului Duh. Prin *transsubstantiatio* trupul Domnului este prezent în accidentealele pâinii și ale vinului⁵.

⁵ Este de observat că teologia romano-catolică, în doctrina ei despre transsubstanțiere, întâmpină în general o mare dificultate cu cele două chipuri: trupul și sângele, deoarece în fond - ea nu știe ce să facă cu al doilea chip - sângele, cu toate că, din obișnuință, dificultatea aceasta nu se ține în seamă. Toate raționamentele ei se îndreaptă spre primul chip, spre

Hristos este prezent în Sfintele Daruri cu trupul Său, adică așa cum stă, cum se află de-a dreapta Tatălui: *totus Christus est in sacramento... totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi et alia cuiusmodi* (S. Th. III, qu. XLXXVI, a. I ad secundum)⁶.

În ceruri Hristos este prezent cu trupul Său, care conține nu numai substanța, ci și accidențele ei, *dimensive* sau *circumscriptive*⁷, adică așa cum a fost la Înălțare. La transsubstanțierea Sfintelor Daruri, Hristos se întoarce pe pământ fără ca să părăsească cerul, se sălășluiește și este prezent în *hostie*.

Prin urmare, doctrina despre transsubstanțiere recunoaște că, în Sfintele Daruri, Hristos Cel-Ce-a înviat se sălășluiește corporal și în același timp și cu Dumnezeuirea Sa, numai că acestei sălășluiri îi lipsește partea accidentală, adică extensiunea spațială și perceptibilitatea senzorială. Hristos, în care se disting de asemenea *substantia et accidentia*, se stabilește în *hostie*

hostie, în care este prezent în întregime Domnul, iar despre cel de-al doilea chip, uită ușor că aceasta este tot una cu înlăturarea sângelui de la împărtășire și cu imposibilitatea de a se păstra pentru închinare. Atunci când se vorbește de prezența lui Hristos în Sfintele Daruri, se înțelege de obicei *hostia* sfințită - *Christus in pyxide*, (Hristos în cutie) uitându-se sângele Său. Dar asupra acestei chestiuni nu ne oprim ca să nu complicăm expunerea.

⁶ Tot astfel se spune și în Catechismus Romanus: *Quare dicitur totius substantiae? Resp.: quia omne illud, quod pertinet ad substantiam et integritatem corporis, ut ossa et nervi, vere et realiter in Eucharistia repetitur.*

⁷ S-a îngăduit fără nici o reticență în literatura romano-catolică această comparație: *au ciel le corps de Jesus Christ occupe par ses dimensions un lieu correspondant à sa grandeur naturelle parce que au ciel il possède sa présence locale par l'extension.* G. Barielle. *Le catechisme romain ou l'enseignement de la doctrine chrétienne*, t. IV, 2-ème partie, 1909, p. 463.

substanțial, deci fără accidențele substanței Sale. Forma aceasta a firii Sale substanțiale primește în teologia romano-catolică următoarea explicare.

Mai întâi de toate, corpul lui Hristos fiind prezent *substantialiter*, este eliberat de orice determinări spațiale, ba chiar se poate spune că, *localiter* (Qu. LXXIV, a. V). El nu este prezent în locul ocupat numai de *species sacramentorum*. Prin aceasta se explică și posibilitatea prezenței sacramentale a lui Hristos într-unul și același timp în mai multe altare, și tot astfel și posibilitatea prezenței Sale – întreg și nedespărțit – în fiecare păticeică a Sfintelor Daruri, fiindcă prezența Sa substanțială este supraspațială (tot astfel, firește, și supratemporală⁸) schimbându-se numai Darurile euharistice (*species*) în care El este prezent (spre deosebire de *la présence corporelle du Sauveur dans le ciel ou se réalise la localisation proprement dite*⁹). În modul acesta, prezența substanțială a lui Hristos în Sfintele Daruri este legată de elementul euharistic – *species* – care, la rândul său, există *sine subjecto*, asubstanțial, reprezentând în această accepțiune numai un fel de înfățișare, aparență (Descartes), deși își menține toate calitățile de reacțiune asupra simțurilor noastre și locul său în lume.

Prin urmare, minunea euharistică, după concepția teologiei romano-catolice, consistă din supranatural și, până la un punct oarecare, și din antinatural: unirea laolaltă a substanței trupului și a substanței sângelui lui Hristos, private de accidențele lor, cu accidențele, străine lor, ale pâinii și ale vinului, care și-au pierdut substanțele lor proprii. Fiind reciproc străine unele față de celelalte, substanța trupului și aceea a sângelui lui Hristos și

⁸ Pe lângă aceasta, doctrina romano-catolică se forțează să conserve în același timp și întreg realismul acestei prezențe.

⁹ G. Barielle, *op. cit.*, p. 176.

accidențele pâinii și ale vinului, în taină sunt unite într-un atare grad de inseparabilitate, încât o dată cu distrugerea accidențelor dispare, încetează și prezența substanțială. Trebuie să adăugăm, pentru mai multă claritate, că în acest caz, accidențele pâinii și ale vinului, separate între ele (adică așa cum ni se înfățișează), se reîntore în categoria obiectelor acestei lumi, ceea ce înseamnă că-și primesc din nou substanțele lor proprii dând astfel naștere unei *trans-transsubstanțieri* (după cum spune Ockham: *quod ex non substantiis potest fieri substantia*).

O dată cu aceasta, accidențele pâinii și ale vinului, componentele firii neschimbate a elementelor euharistice, care, deși private de substanțe, sunt totuși independente, rămân așa cum au fost: trupul și sângele se dau *sub chipul* pâinii și al vinului stabilindu-se prin aceasta nu numai o deosebire, ci și o împotrivire fățișă între *substantia* și *species* (*apparences*), fapt cu care și până astăzi se mândrește teologia romano-catolică, socotindu-l ca un privilegiu exclusiv al său.¹⁰ Totalul general al acestei chestiuni este acesta: îndoielii exprimată de Berengarius, de Wiclef și în general de toți ceilalți raționaliști, cu privire la forma în care se cuvine înțeleasă efectivitatea neschimbării pâinii și a vinului în trup și sânge la săvârșirea tainei, teologia romano-catolică i-a răspuns printr-o reconfirmare a acestei îndoieli. Fiindcă teoria despre transsubstanțiere nu este altceva decât una din variantele teoriei despre *împâinire* (*impanatio*), adică o variantă a teoriei care învață că: *in pane, sub pane et cum pane* se împărtășește trupul și sângele lui Hristos. Recunoașterea că pâinea și vinul nu-și mențin decât accidențele este în realitate tot una cu confirmarea credinței comune a protestanților, care susțin că pâinea și vinul

¹⁰ Cf. articolele: *Eucharistie, Apparences, Messe* din *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

rămân aceleași și că întreg trupul și sângele lui Hristos se unesc cu ele în momentul consumării lor de către credincioși. Prin urmare, protestantismul limitează această unire numai la momentul împărtășirii, catolicismul o extinde însă și dincolo de acest moment. Atâta tot.

*
* *

Doctrina despre *transsubstantiatio* se întemeiază pe distincția făcută de Aristotel între οὐσία-*substantia* și συμβεβηκός-*accidentia*, dezvoltându-se în legătură cu această distincție. O dată cu dogma despre *transsubstantiatio*, Biserica romano-catolică a trebuit să dogmatizeze și această doctrină, întrucât fără ea toată această construcție ar fi pierdut din însemnătate. Și este foarte ciudată dependența aceasta a dogmei, în esența ei, de doctrina unui filosof, pe lângă aceasta și păgân. Într-adevăr, nu se poate nega legătura teologiei creștine cu filosofia elină, deoarece prin ea s-au pregătit termenii și s-au fixat limitele logice pentru exprimarea dogmelor. Astfel, noțiuni ca οὐσία = *substanță, esență*, ὑπόστασις = *ipostasă, substanță*, ἐνέργεια = *energie, forță*, φύσις = *natură, fire* și altele asemenea, care au pătruns în definițiile dogmatice, aparțin lexiconului filosofiei eline. Dar teologia dogmatică, primind acești termeni, nu introduce o dată cu ei, în componența învățăturii bisericești, nici o doctrină filosofică pură, fie că ea ar fi a lui Platon, fie că ar fi a lui Aristotel, a stoicilor sau a neoplatonicilor. Ea se folosește numai de noțiunile făurite de ei, dându-le în același timp o întrebuințare proprie și adeseori schimbându-le chiar și accepția lor primară (ca de exemplu ὑπόστασις în determinarea dogmei trinitare). Definițiile dogmatice ale Bisericii pun o temelie cu

desăvârșire nouă studiului filosofiei creștine (atât în epoca patristică, cum și în cea ulterioară ei). Această filosofie se sprijină în adevăr pe filosofia antică, dar n-o repetă. Cu toate acestea, în doctrina despre *transsubstanțiere* ni se prezintă un caz cu totul contrariu, fiindcă aici nu filosofia aduce servicii teologiei, ci teologia este sclava filosofiei prin aceea că primește ca adevărată una din doctrinele ei, punând astfel în dependență directă de această filosofie – ca pe un caz particular al corelației generale dintre substanță și accidente – toată teologia euharistică. Sclavajul acesta chiar prin sine însuși este, în general, de condamnat pentru teologie; în cazul de față însă, el este și mai mult de condamnat deoarece este vorba despre una din chestiunile cele mai greu de rezolvat. Însuși Aristotel, cu toate că-și expune doctrina sa despre categorii în *Metafizică*, dă totuși mai curând acestei doctrine un sens logic sau gnoseologic, care corespunde în gramatică distincției: subiect și predicat, substantiv și atribut. În gnoseologie (la Kant) acestei distincții i-ar corespunde deosebirea dintre *Ding an sich* (lucrul în sine) sau *noumen*-ul, ca bază sau esență incognoscibilă și transcendentă experienței, și cunoașterea experimentală, care nu pătrunde lumea obiectelor în sine însăși, ci se mărginește să coordoneze datele experienței. Cealaltă însemnătate gnoseologică a împărțirii în substanțe și accidente poate să consistă în aceea că, substanța este categoria comună a *obiectivității* (adică a însușirilor obiectelor, – nota Pr. P. Angelescu), unitatea formală a atributelor sau a accidentelor și care își are fundamentul în unitatea transcendentală a conștiinței; cu alte cuvinte, ea este „categoria rațiunii pure”. Dar, evident, interpretarea pe care o dă Biserica romano-catolică lui Aristotel nu coincide cu nici unul din aceste concepte. În afară de aceasta, nici unul din ele nu este suficient pentru scopurile doctrinei catolice în ceea ce privește transsubstanțierea, fiindcă *substanța*,

ca *noumen* sau categorie logică ori gnoseologică, nu poate fi supusă nici unei transformări sau convertiri (*conversio*). Pentru aceasta, ea trebuie să fie transformată în realitate metafizică, ceea ce în aristotelism corespunde – în general vorbind – numai uneia din posibilitățile sistemului său și în nici un caz posibilității celei mai bune și unitare (cu toate că ea se întrebuițează în sensul acesta – nu întotdeauna însă cu succes – și în triadologia patristică). (A se vedea studiul autorului asupra *Trinității* din *Bogosl. Misli*, I – în rusește). Tocmai așa și procedează, de altfel, scolastica, pentru care *substantia* este o realitate, nucleul firii, ale cărei radiații se realizează în accidente, într-un fel de electron metafizic sau con, ca focar al energiei care există, care acționează în lume. Pe lângă acestea, orice obiect, fără nici o excepție, mare sau mic, însuflețit sau neînsuflețit, scaun sau om, plantă sau înger, totul în lume are substanță și accidente. Ceva și mai mult încă: numărul obiectelor se află într-o continuă oscilație, fiindcă obiectele dispar, apar sau trec neîncetat unele într-altele, iar o dată cu ele și substanțele lor, așa că în lume se săvârșește o continuă transsubstanțiere. Mai mult de cât atât: în lume există elemente simple și elemente compuse: oaie și turmă, copac și pădure, vârful Montblanc și munții Alpi, stele și cer înstelat, om și națiuni etc. etc., și toate acestea își au substanțelor lor împreună cu accidentele corespunzătoare. Pe scurt, deci: lumea este un torent de substanțe și jocul lor neîncetat, un fel de veșnic *trans...*

Teoria aceasta, examinată pur filosofic, este atât de grosieră și incompatibilă cu conștiința filosofiei contemporane, încât susținerea ei ca o evidență ce ni se impune de la sine, așa cum face Dogmatica romano-catolică în privința transsubstanțierii, apare în fața rațiunii noastre de-a dreptul forțată, cu desăvârșire inutilă și nejustificat arhaizată. Cel mult putem să

vedem în ea una din posibilitățile metafizice ale cosmologiei, la rând cu celelalte, cu toate că și acest lucru e greu de acceptat; aici însă, la romano-catolici, ea alcătuiește singura normă de cunoaștere, singurul criteriu obligatoriu.

Istoria filosofiei cunoaște diferite sisteme doctrinare cu privire la substanță, ajungându-se chiar până la totala ei negare de către Hegel¹¹: *substantia sive Deus* a lui Spinoza, monadologia lui Leibniz, atomismul și hilozoismul materialist, spiritualismul cu toate variantele lui, fenomenalismul kantian etc.¹². Între aceste posibilități (sau sisteme), cel mai

¹¹ Vladimir Soloviov spune amuzându-se: „Nu mai există substanțe fiindcă le-a distrus Hegel; dar vom trăi minunat de bine și fără ele”. Soloviov uita însă, în momentul acela, că substanțele fuseseră recunoscute ca atare în canonul tridentin prin dogmatizarea doctrinei lui Thomas d’Aquino, fapt ce nu se poate să-i fi fost indiferent tocmai lui Soloviev.

¹² În doctrina despre substanțe și accidente se introduce o duplicare naivă și inutilă a realității, împotriva căreia are dreptate empirismul, care vede în materii sau lucruri „legături” de atribute. Conform acestei teorii, substanța se concepe ca având un duh ipostatic, ὑπόστασις *substantia*, care ar fi subiectul tuturor componentelor sau al accidentelor ei, dar aceasta nu se referă nicidecum la materii, ci la ființe. Ca substanță se poate socoti universul întreg, fie ca existență spirituală, fie ca una materială (ὕλη), fie ca un tot, fie ca un organism de monade substanțiale, care ar poseda dintru început o existență „prestabilită”. În fine, substanța poate fi concepută și în sens gnoseologic formal, ca un subiect transcendent sau ca o sinteză categorială, care ar determina însușirile obiectelor. Pentru a se face înțeleasă și convingătoare, trebuie ca teoria lui Aristotel să fie transpusă – în primul rând – în limbajul filosofiei critice contemporane, iar în al doilea rând să fie reconstituită filosofic. În forma-i actuală, ea rămâne atât de problematică, încât apare în orice caz o armură inutilă teologiei euharistice și oricărei teorii despre transsubstanțiere; în cazul nostru, toate teoriile despre

mic loc îl ocupă una singură, conform căreia, fiecare *hostie* sau *părticică* de pâine și fiecare *picătură* de vin își are substanța sa proprie, iar aceasta își cunoaște, își urmează soarta ei¹³. Acceptarea unei asemenea teorii n-o îngăduie însă conștiința filosofică. Aici nu se cer fapte înalte de credință și nici umilință în fața tainei (care nu există), ci admiterea pe încredere a unei definiții raționale și irezolvabile, care nu are un raport direct cu credința creștină.

Doctrina despre substanțe și accidente se extinde nu numai asupra obiectelor acestei lumi, ci și asupra trupului lui Hristos, care se află în ceruri și care aparține Aceluia ce stă de-a dreapta Tatălui, adică Fiului lui Dumnezeu. Trupul acesta își are și el substanța și accidentele sale, în care, în momentul tainei, firea substanțială se poate despărți de cea accidentală, substituindu-și substanța sa substanței pâinii și a vinului, care, la transsubstanțiere, își păstrează propria lor înfățișare sau aparență. Trupul și sângele lui Hristos care se află în ceruri, intră, se coboară în rândul obiectelor pământești, separându-și astfel soarta, rostul lor esențial prin aceea că devin schimbătoare: pământ - boabe - făină și apă – pâine – trupul lui Hristos, trup omenesc (în care intră prin consumare) și apoi din nou pământ și așa mai departe. Rânduirea aceasta a Sfântului trup în rândul obiectelor pământești (immanentizarea lui) îl distruge și nu corespunde nicidecum Firii preamărite a

transsubstanțiere constituie foarte puțin un „atentat“, deoarece *tentativa* aceasta este săvârșită cu mijloace de minimă valoare.

¹³ În adevăr, teologii romano-catolici susțin că Părinții, care au luat parte la sinodul tridentin, n-au avut intenția să facă legătură, în definițiile lor, cu nici o doctrină filosofică. Totuși, dacă ar fi să se excludă doctrina lui Thoma d'Aquino care se întemeiază pe Aristotel, ei n-ar putea înțelege nimic din această definiție și, în consecință, nici n-ar putea-o admite.

Trupului Domnului, care este în ceruri. Citarea, indicarea atotputerniciei lui Dumnezeu, care se aplică aici atât de neînțeleș și fără nici un discernământ, este cum nu se poate mai deplasată pentru că, dacă atotputernicia divină învinge în adevăr imposibilitățile faptice, covârșind astfel puterile de înțelegere ale omului, ea nu poate să fie în nici un caz o ineptie, un absurd logic sau metafizic¹⁴.

Am spus că, *cosmismul* este particularitatea capitală a teoriei despre transsubstanțiere și că acest cosmism îi determină atât problema cât și doctrina. Între preamăritul Trup al Domnului Cel Ce a înviat și S-a înălțat la ceruri – pe de o parte, și pâine și vin – pe de alta, nu se face aici nici o deosebire mai accentuată de cum se face între felurile obiecte sau substanțe ale lumii acesteia. Din această cauză, Trupul acesta este așezat la rând și în corelație imediată, directă, cu ele. Acestui sistem îi corespunde și următoarea construcție: trupul și sângele lui Hristos, ca materii sau elemente care și-au substituit substanța lor substanței pâinii și a vinului, stabilesc împreună – *per concomitentiam* – sălășluirea în *hostie* atât a sufletului cât și a spiritului Mântuitorului, adică stabilirea totală a Fiului lui Dumnezeu, *totus Christus*.

Și astfel, dintr-o parte *transsubstantiatio* se concepe ca o substituie a substanței unei materii substanței altei materii, de unde rezultă cât se poate de clar că amândouă aceste substanțe se găsesc pe unul și același plan ontologic. De cealaltă

¹⁴ Un astfel de absurd apare - de exemplu - opinia lui Duns Scot (teolog englez din Evul Mediu, adversarul hotărât al lui Thoma d'Aquino; a fost unul din interpreții cei mai subțili ai filosofiei scolastice și apărătorul realismului; 1274-1308; *Nota Pr. P. Angelescu*) care susține, în legătură cu transsubstanțierea, că prin atotputernicia lui Dumnezeu, materia poate fi convertită în forme: pâinea în suflet și altele asemenea.

parte, accidentele pâinii și ale vinului – deși private de substanțialitatea lor – rămân asubiective, păstrându-și în același timp realitatea lor, sau altfel vorbind, rămân pâinea și vinul în care, într-un chip tainic (*substantialiter*) se stabilește Hristos, care ni se dă pe Sine Însuși hrană *în pâine, cu pâine și sub chipul pâinii (in pane, cum pane et sub pane)*. Chiar așa, de-a dreptul și natural, consecvent, se și afirmă în teoria despre *impanatio* a lui Martin Luther (care se ridică cu înverșunare împotriva teoriei aristotelice despre transsubstanțiere a lui Thoma din Aquino). Transsubstanțierea, ca și împăinirea, neagă prefacerea și nu o confirmă (după cum cred unii teologi, chiar ortodocși). În general, eresurile reformate cu privire la dogma euharistică n-au fost numai provocate și ca atare izvorâte din cosmismul materialist al teoriei despre transsubstanțiere, ci totodată au fost și o reacțiune firească și puternică împotriva impasurilor în care se afla această teorie, ca o dorință de evadare din sfera acționistă a deficitismului tăgăduitor al prefacerii conținut în doctrina despre transsubstanțiere.

Dar o altă particularitate a teoriei despre transsubstanțiere, legată de negarea prefacerii Sfintelor Daruri conținută în ea, o constituie înțelegerea deosebită, privitoare la prezența reală a Domnului în aceste Sfinte Daruri. Conform acestei înțelegeri, avem în Sfintele Daruri nu numai trupul și sângele lui Hristos, dăruite de El *pentru împărtășire*, ci pe Însuși Domnul, care se întoarce tainic (*substantialiter*) pe pământ și se stabilește în *hostie*. Prin urmare, aici avem ceva mai mult decât numai prefacerea pâinii și a vinului în trupul și sângele lui Hristos *pentru împărtășirea credincioșilor*: avem directă sălășluire a Domnului în *hostii*. Numai aceasta singură și este de ajuns ca să nege – de fapt – puterea Înălțării Domnului, din moment ce El se reîntoarce pe pământ ca să fie prezent în nenumărate altare și în nenumărate *hostii* – măcar și nevăzut – sau mai

adevărat, „sub aspectul”: *in pane, cum pane et sub pane*. Împărtășirea, în această accepțiune, se înfățișează numai *ca unul* din scopurile acestei noi venituri, noi coborâri a lui Hristos și a sălășluirii Sale în hostie. Hristos este prezent, îndeobște, înostiile pământului, în loc determinat, în altar determinat. Și dintr-o atare concepție, a apărut și s-a dezvoltat în mod natural un anumit cult al Sfințelor Daruri, care a și devenit atât de tipic Catolicismului celui mai recent. În forma aceasta, teoria despre transsubstanțiere a romano-catolicilor nu-și atinge scopul, fiindcă îl depășește: în locul prefacerii Sfințelor Daruri, ca pâinea cerească *pentru împărtășire*, ea coboară pe Hristos pe pământ, negând – într-o formă acoperită – puterea Înălțării. În adevăr, toate aceste lucruri sunt învăluite într-o substanțialitate metafizică; dar nu este oare totuna a avea pe Hristos în *hostie* cu a-L avea în forma Sa pământească, din moment ce este unul și același Hristos, – *totus Christus*, – cu toate puterile și în toată plinătatea corporalității Sale?

Să nu fie oare cu puțință o altă înțelegere a tainei, din moment ce recunoaștem realitatea prefacerii Sfințelor Daruri și în legătură cu această prefacere și realitatea prezenței Domnului nostru Iisus Hristos în Ele? Până acum nu s-a dat decât un singur răspuns și acesta în sensul teoriei despre transsubstanțiere, unde chiar teologii ortodocși, în criticile aduse Protestantismului, au repetat nehotărât și fără a se ține seamă de consecințe, teoria aceasta, care s-a strecurat chiar și în definițiile privitoare la învățăturile de credință cu însemnătate „simbolică”. Totuși, Ortodoxismul nu și-a spus încă, aici, cuvântul său. De aceea trebuie să ne întoarcem – în primul rând – la teologia patristică (1000 de ani în urmă), la doctrina Sfinților Părinți bisericești, pe care s-o facem călăuză reală, efectivă; s-o dezvăluim și s-o aplicăm constructiv teologiei timpurilor noastre. În al doilea rând, este neapărată

nevoie pentru săvârșirea acestui lucru, de răsturnarea totală a modului în care este pusă problema, *eliberându-ne de cosmismul romano-catolic*, care a materializat taina euharistică, sprijinindu-ne – întru dezvăluirea ei – *nu pe Metafizica lui Aristotel, ci pe Evanghelie*. Cu alte cuvinte, trebuie să situăm din nou chestiunea aceasta pe terenul ei creștin, fiindcă, după ființă, *ea este în întregime o chestiune hristologică*.

Cugetarea teologică a Catolicismului a rămas neputincioasă (și această slăbiciune s-a întipărit în dogma tridentină a transsubstanțierii) în fața chestiunii referitoare la ceea ce se transformă *în materia* pâinii și a vinului, la prefacerea lor în trupul și sângele lui Hristos, cum poate să intre o materie în alta și cum se raportează între ele în coexistența lor fizică. Problema aceasta a determinat conținutul doctrinei euharistice în Catolicism și tot ea l-a determinat și la Protestanți, deoarece – în privința aceasta – Catolicismul și Protestantismul se găsesc mult mai aproape unul față de celălalt decât se pare.

Este de remarcat mai întâi faptul, că în Sfânta Teologie patristică, de-a lungul celor opt secole ale ei, nu s-a ridicat niciodată această chestiune *fizică* în ceea ce privește Euharistia sau, mai precis, în ceea ce privește chestiunea: ce se întâmplă cu pâinea și cu vinul la prefacerea lor în trupul și sângele lui Hristos? Venerarea tainei a închis parcă ochii Sfinților Părinți, neîngăduindu-le s-o scruteze în momentele săvârșirii și nici să se întrebe despre ceea ce se petrece în chip nevăzut. O mărturisire îndrăzneată și puternică, independentă de evidențele senzoriale, și afirmarea fără nici o șovăire a credinței că pâinea și vinul sunt trupul și sângele lui Hristos, este tot ceea ce aflăm la Sfinții Părinți în legătură cu acest subiect. Și explicarea acestei absențe este imposibil de căutat numai în împrejurările istorice. Ci, pe de o parte, în greutatea firească a minții de a pricepe ceea ce se săvârșește în Sfânta Taină cu

învingerea identității, prin răsturnarea evidențelor senzoriale, răsturnare accesibilă oricărui veac [deci și Iudeii, auzind „minunatele cuvinte“ (Ioan VI, 52) despre carne¹⁵ și sânge, care se dau pentru mâncare, n-au putut să înțeleagă aceasta și s-au depărtat de Hristos]; pe de altă parte, doctrina lui Aristotel a fost bine cunoscută Sfinților Părinți și în alte cazuri ea se reflectă în operele lor. Totuși, nu numai că la Sfinții Părinți nu există o teorie fizică în privința prefacerii (afară de unele cazuri răzlețe), dar lipsește chiar problema, care a apărut pe terenul raționalismului născând o dată cu începutul renașterii umanistice (împreună cu cosmismul ei), renaștere care se anunță din epoca cea mai timpurie a scolasticii.

Sprijinindu-ne pe doctrina Sfinților Părinți, putem să ieșim la aer liber din labirintul scolasticii, deși pentru aceasta sunt necesare mari eforturi de cugetare.

¹⁵ Cuvântul σάρξ întrebuințat de Sfântul Evanghelist Ioan în întreg capitolul acesta este rău tradus la noi prin cuvântul *trup*. Și este rău tradus nu prin faptul că *trup* înseamnă *cadavru* (v. nota 2 de la începutul acestui studiu), ci prin faptul că σάρξ înseamnă precis: *carne*, ceea ce nu-i tot una. Am consultat în această privință tot ce mi-a stat la îndemână și am putut constata că numai în traduceri noastre n-a fost respectat întocmai înțelesul pe care-l dă Sfântul Evanghelist Ioan termenului σάρξ (=carne, nu corp sau trup, pentru care avea termenul σῶμα). Astfel, în latină avem *caro, carnis*; în slavonește *ploti* (la fel în celelalte limbi slave); în franțuzește *la chair*, în italienește *carne*, în englezește *the flesh*, în nemțește *das Fleisch*). (A se vedea versiunile capitolului VI al Sf. Ev. Ioan în toate aceste limbi). Cu totul altfel stau lucrurile în porunca mântuitoare: Λάβετε, φάγετε, τοῦτό μοῦ ἐστὶ τὸ Σῶμα (=luați, mâncați, acesta este Trupul Meu). În traducerea de față, am menținut exact sensul grecescului σάρξ și al corespondentului său slav *ploti* (=carne), nu *tialo* (=corp sau trup). A se vedea și nota 16 de la p. 29 (nota Pr. P. Angelescu).

În general, calea tradiției bisericești nu este numai conservatoare, ci și creatoare.

*
* * *

Prin urmare, care-i conținutul problemei euharistice? Acela oare: *cum* se săvârșește transformarea fizică a pâinii și a vinului în trupul și sângele lui Hristos prin substituirea materiilor, – așa cum de la început a crezut și crede încă teologia romano-catolică? Sau îi incumbă aici teologiei ortodoxe de răsărit datoria „evadării din cetate“, a împlinirii acelei μετόβασις εἰς ἄλλο γένος, cu alte cuvinte, a repudierii problemei înseși – în concepția ei catolică – și a stabilirii în mod simplu că nici nu există o atare chestiune, întrucât unei probleme pusă fals inevitabil i se vor da răspunsuri false? Teologia apuseană, atât în învățăturile ei ortodoxale cât și în cele eretice, atât la Berengarius cât și la Thoma d’Aquino, și tot astfel și în învățăturile protestante, s-a preocupat mai mult de dovedirea *prezenței reale* a lui Hristos în Sfintele Daruri, de sălășluirea Sa în Ele, decât de dovedirea că în Sfintele Daruri se dă *celor ce se împărtășesc* adevăratul trup și adevăratul sânge al lui Hristos și că prin această împărtășire ei se unesc trupește și spiritual cu Mântuitorul. *Taina Împărtășirii* cu trupul și sângele Său, instituită de Însuși Hristos („luați, mâncați... beți din aceasta toți“) nu ocupă în teologia romano-catolică locul central care i se cuvine. Ea o privește mai curând ca pe o consecință care se subînțelege prin săvârșirea coborârii lui Hristos în *hostie*, coborâre care preocupă înainte de orice altceva teologia romano-catolică, deși *motivul* sau *cauza* ei este împărtășirea. Aici (în teologia romano-catolică) se examinează nu prefacerea în *vedere* împărtășirii, în raport

și în legătură imediată cu ea, ci numai transsubstanțierea în sine însăși, unde *una* din consecințele ei – nu unica și nici cea mai importantă – este și împărțirea.

Prin faptul că trupul și sângele lui Hristos ne-au fost date la Ospățul Domnului mai înainte de orice altceva *ca hrană* dumnezeiască, „pâine cerească și pahar al vieții“, se cuvine ca toată învățătura privitoare la Euharistie să decurgă din această rostuire supremă, hotărâtă de Domnul. Făgăduința Mântuitorului nu se referă la anularea puterii Înălțării printr-o nouă coborâre pe pământ, fie ea chiar și sacramentală, ci la dăruirea hranei dumnezeiești, care este trupul și sângele Său.

Învățătura Domnului despre *pâinea cerească* „ce se pogoară din cer și dă viață lumii“, se cuprinde în capitolul VI al Evangheliei după Ioan. „Pâinea vieții“ este carnea și sângele¹⁶ Fiului lui Dumnezeu. „Căci carnea Mea cu adevărat este mâncare și sângele Meu cu adevărat este băutură“. „Cel ce mănâncă carnea Mea și bea sângele Meu, rămâne (se sălășluiește) în Mine și Eu în el; și cel ce Mă mănâncă pe Mine, prin Mine va fi viu“ (v. 54, 55, 56 și 57). Și acest adevăr („amin, amin zic vouă“) Domnul Iisus Hristos l-a

¹⁶ *Carnea și sângele* alcătuiesc numai împreună corpul sau trupul, dar și acest din urmă cuvânt nu în înțelesul de *cadavru*, unde sângele se desparte de carne, ci în acela de organism viu, însuflețit. Aceasta este diferența pe care îndrăznesc s-o fac între σάρξ și σῶμα, între *ploti* și *tialo*. În această privință, Sf. Ev. Ioan este cât se poate de clar reproducând cuvintele Mântuitorului într-o gradație desăvârșită.

În traducerile noastre de până acum ale Noului Testament, noi, românii, n-am reușit încă să exprimăm clar și corect învățătura Domnului cuprinsă în versetele 51-58 ale capitolului VI din Sfânta Evanghelie, cea după Ioan. Pentru amănunte, a se vedea *nota 2* de la p. 5-6 și *nota 15* de la p. 27 (nota *Pr. P. Angelescu*).

dovedit faptic la Cina cea tainică, dând ucenicilor Săi să guste pâinea și vinul ca pe însăși carnea și sângele Său. Aceasta este ideea referitoare la dumnezeiasca hrană – la trupul și sângele lui Hristos date pentru gustare – și ea este tema de predilecție a Sfintelor Scrieri patristice. Drept considerații luminatorii aduse pentru învederarea faptului că pâinea pământească, prin invocarea Sfântului Duh asupra ei, nu mai este pâine obișnuită, ci Euharistie, constând acum din două elemente, unul pământesc și celălalt ceresc: ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκε (Sfântul Irineu, episcopul Lionului: *Împotriva eresurilor* IV, p. 34), întâlnim la unii din Sfinții Părinți, îndeosebi la Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Ioan Damaschinul, cugetări care pot să constituie pietrele unghiulare pentru construirea teologiei euharistice. Cel dintâi, în *Marele cuvânt catehetic*, capitolul 37, judecă în felul următor: „Cred în adevăr că pâinea care se sfințește prin Cuvântul lui Dumnezeu se preface în trupul Cuvântului lui Dumnezeu, deoarece și acest trup a fost din pâine, dar sfințit prin sălășluirea în el a Cuvântului. Prin urmare, din aceeași cauză din care pâinea introdusă în trupul acesta s-a prefăcut în putere dumnezeiască (adică pâinea și vinul obișnuit, întrebuințate de Domnul pentru potolirea foamei și a setei, s-au prefăcut în trupul și sângele Său), și acum se petrece acealși lucru, întrucât – după cum harul Cuvântului a sfințit trupul, iar materia acestui trup a fost din pâine și chiar într-o anumită formă *numai pâine*, tot astfel și acum pâinea, după cuvintele Apostolului, se sfințește prin Cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciuni (I Timotei, cap. IV, v. 5), *nu prin mâncare și băutură făcându-se Trupul Cuvântului, ci neîncetat prefăcându-se în trupul Cuvântului*, după cum s-a spus de însuși Cuvântul: *acesta este trupul Meu*”. La Sfântul Ioan Damaschinul (în *Dreapta expunere a Credenței Ortodoxe*, cartea a IV-a, cap. 13) citim: „Nu trupul cel ce s-a

înălțat la cer se coboară de acolo, ci însăși pâinea și vinul se prefac în trupul și sângele lui Dumnezeu... *După cum pâinea prin mâncare, iar vinul și apa prin băutură se prefac pe cale naturală în trupul și sângele aceluia care mănâncă pâine și bea vin și apă*, alcătuind astfel nu un trup nou, ci un trup deosebit de cel avut mai înainte, *tot astfel și pâinea, vinul și apa*, prin invocarea și coborârea Sfântului Duh asupra lor, *se prefac pe cale supranaturală* în trupul și sângele lui Hristos, constituind nu două trupuri, ci unul și același Trup¹⁷. Prin amândouă aceste fragmente ni se dă una și aceeași indicație și anume: hrana cerească să se înțeleagă în legătură și în analogie cu hrana pământească.

Să stăruim mai mult asupra acestei idei.

Ce reprezintă în sine hrana noastră obișnuită¹⁷, ce însemnează *a mânca*? Prin mâncare se realizează comunitatea, legătura omului cu lumea (cosmosul), care este ceva extern pentru el; se realizează un fel de identificare cu acest cosmos. Hrana, element din lumea externă, adică din afara omului, devine, se face trup și sânge omenesc printr-o *transsubstanțiere naturală*, în care pâinea și vinul, ca și toate celelalte elemente nutritive, se introduc în trupul omenesc (iar, după legătura trupului cu sufletul, se poate spune că *non-eul pătrunde în eu*). Și dimpotrivă: o dată cu eliminarea lor din corpul omenesc, avem în schimbarea acestor elemente următoarea transsubstanțiere: trupul și sângele omului încetează parțial de-a mai fi ceva în ele înseși, deoarece se reîntorc în lume, în cosmos (sau se mai poate spune că *eul devine non-eu*). În alimentare, avem astfel o continuă transsubstanțiere a hranei și a băuturii în corpul și sângele omenesc, transsubstanțiere obținută pe

¹⁷ În această privință, se dau amănunte complete în volumul autorului: *Filosofia economiei*, Moscova 1910.

cale naturală, care se înfăptuiește, în primul rând, printr-un proces de asimilare, iar în al doilea rând printr-un proces de eliminare a reziduurilor. În sensul acesta, viața este o prefacere care se săvârșește în parte sau total într-un anumit număr de ani. Viața, ca schimbare a materiilor care se află la temelia alimentării, este prin aceasta o prefacere permanentă în corpul și sângele omului a elementelor din univers și care își are geneza în rânduiala lui Dumnezeu (Cartea Facerii, cap. I, v. 29-30). Hrana aceasta, deși conține în sine însăși viața muritoare, nu asigură totuși nemurirea, în vederea căreia Dumnezeu a sădit pomul vieții – cu toată tainica lui însemnătate. În Biserică există, ni-i dat ca fruct al vieții muritoare, ca pâine cerească, ca τὸ φάρμακον τῆς ὀθανασίας, dumnezeiasca Euharistie.

Sfinții Părinții dau o deosebită atenție faptului că și trupul și sângele Domnului, în virtutea adevăratei Sale *înomeniri* (acel „și S-a făcut om“ din Simbolul Credenței, nota Pr. P. Angelescu) și întrupări, au trebuit să se conformeze, în decursul vieții Sale pământești, acțiunii acesteia naturale a prefacerii. Prin mâncare, pâinea s-a făcut, a devenit, s-a prefăcut în preacuratul Său trup, fără însă ca ea să-și piardă proprietățile ei de pâine, ci tocmai în virtutea lor, fiindcă nu orice element din lume are particularitatea aceasta a prefacerii, ci numai în sistemul nutritiv. Același lucru s-a petrecut și cu vinul și apa care s-au prefăcut în sânge. Trupul Domnului a crescut („iar pruncul creștea“, Luca II, v. 40) și a trăit supunându-se legii generale a naturii omenești, destinată dependenței de hrană, adică de prefacerea neîncetată în corpul omenesc a materiilor luate din lume. Prin aceasta se învederează nu numai veridicitatea cărnii omenești primită de Dumnezeu-Omul, ci totodată și realitatea întrupării Sale, întrucât Domnul a primit un trup viu și trăitor în toată

plinătatea corporalității Sale, corporalitate unită potențial cu lumea întreagă. Tot astfel și la Cina cea tainică, Domnul a mâncat pâine și a băut vin, iar acestea s-au prefăcut în trupul și sângele Său și în același timp s-au îndumnezeit (s-au sfințit) în virtutea însperabilității dintre firea Sa cea dumnezeiască și cea omenească. Prefacerea pâinii și a vinului în trupul și sângele Domnului, săvârșită de El pentru împărtășirea ucenicilor, se distinge însă de prefacerea naturală prin aceea că aici avem o identificare a pâinii și a vinului cu trupul și sângele lui Hristos, cu alte cuvinte, o prefacere săvârșită nu *prin* consumarea lor de către Domnul, ci independent de faptul acesta, și tocmai în acest fenomen consistă minunatul, tainicul, supranaturalul (dar nu și antinaturalul) caracter al prefacerii. Sfântul Grigorie de Nyssa, ca și Sfântul Ioan Damaschinul, anume compară prefacerea naturală a hranei la întrebuințarea ei, cu prefacerea euharistică, pe care Domnul a săvârșit-o nu în dependență de faptul mâncării și al băuturii, ci extinzându-și corporalitatea Sa – în virtutea atotputerniciei – dincolo de limitele trupului Său. Aceasta este hrana, – deși neconsumată de Domnul, dar de Domnul îndumnezeită -, pe care o dă ucenicilor Săi pentru consumare: „luați, mâncați... beți dintr-acesta toți”.

Atotputernicia dumnezeiască face inexistentul existent, *id est*: pâinea cea nemâncată și vinul cel nebăut de El, și în consecință neprimite în natura trupului și a sângelui Său, le face primite și sfințite. Dar atotputernicia se extinde și mai departe: ceea ce nu este încă împlinit, deși avea să se îplinească, devine existent, *este fapt* prin aceea că dispar hotarele vremii, așa că viitorul devine prezent. Anume îi și împărtășește Domnul pe ucenici cu trupul și sângele Său, adică cu jertfa Sa mântuitoare („care pentru voi și pentru mulți se varsă”) *mai înainte* de moartea Sa răscumpărătoare, *mai înainte* de Golgota și chiar *mai înainte* de preamărita-I

Înviere și Înălțare la cer. Ceea ce fusese hotărât din veci de Providența divină cu privire la înjunghierea Mielului (sau a Agnețului), ceea ce fusese rânduit să se împlinească neapărat, în orice condițiuni temporale, – jertfa de pe Golgota se dovedește, se afirmă aici ca și săvârșită. În momentul acesta timpul își pierde însemnătatea prin învingerea limitelor lui, întrucât la Cina cea sfântă Domnul a săvârșit taina care posedă în sine toată puterea dumnezeieștii întrupări („amintindu-ne, prin urmare, tot ceea ce s-a făcut pentru noi: de cruce, de mormânt, de Înviere, de a treia zi, de Înălțarea la ceruri, de șederea de-a dreapta Tatălui, de-a doua și mărita iarăși venire”, – rugăciunea preotului înainte de ecfonisul: „Ale Tale dintru ale Tale”).

La Cina cea tainică, Domnul S-a dat pe Sine – în trupul și sângele Său – *ca hrană* mântuitoare prin care se săvârșește unirea cu El. Dar El nu a făcut aceasta numai într-un act unic, ci a hotărât ca să se facă *întru pomenirea Lui*, adică atunci când El Însuși nu va mai fi pe pământ, *deci pentru toate timpurile*. Cu aceasta se dezvăluie o latură nouă în chestiunea euharistică. Atunci când ea a fost instituită de Domnul, se afla El Însuși pe pământ – cu corpul Său – într-o casă din Ierusalim, în mijlocul ucenicilor Săi. Dându-le să mănânce pâinea și să bea vinul ca pe însuși trupul și sângele Său, El se înfățișa nemijlocit ucenicilor Săi în trup și sânge, iar pâinea și vinul au putut să fie numai *un mod aparte al gustării* însuși preacuratului trup și sânge al lui Hristos. Hrana euharistică a fost pe deplin identificată *cu acest* trup și sânge, așa că ucenicii în adevăr, în realitate, s-au împărtășit *cu acest* trup și sânge. Dar chestiunea se schimbă esențial de îndată ce se introduce faptul că Euharistia a fost instituită pentru toate timpurile, când Domnul Cel Ce S-a înălțat la cer *nu* va mai fi trupest pe pământ. Deci, înainte de toate, cărei vremi anume – cu care

este strâns legat – se cuvine să atribuim începutul efectiv al săvârșirii Sfintei Euharistii întru înfăptuirea dumnezeieștii orânduiei, și când anume încetează această posibilitate?



Euharistia, ca și toate celelalte taine bisericesti a fost cu putință numai prin pogorârea Sfântului Duh, și în Faptele Apostolilor prima mărturisire despre „frângerea pâinii” se întâlnește, natural, numai după Cincizecime: II, v. 42: „Și erau (credincioșii) petrecând în învățătura apostolilor, *îndeobște și în frângerea pâinii, și în rugăciuni*”. Dimpotrivă, până la Cincizecime (dar după Înălțare) se spune simplu: I, v. 14: „aceștia toți erau petrecând într-un cuget *în rugăciune și în cerere* cu (câteva) femei, și cu Maria, mama lui Iisus, și cu frații Lui” (după cum și despre însăși ziua Cincizecimii, *mai înainte* de pogorârea Sfântului Duh, se spune tot atât de simplu: II, v. 1: „erau toți apostolii – adunați – într-un cuget laolaltă”). Sfântul Duh, prin puterea-i desăvârșitoare face simțită, perceptibilă, prezența lui Hristos în Biserică și în Taine. Și, în particular, prefacerea Sfintelor Daruri se îndeplinește „prin Duhul Tău cel Sfânt” (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur și Liturghia Sfântului Vasile cel Mare).

Prefacerea pâinii și a vinului în trupul și sângele lui Hristos la Taina Euharistiei nu se săvârșește prin prezența personală a Domnului, întrucât Hristos Cel Ce S-a înălțat, S-a depărtat de pământ petrecând de-a dreapta Tatălui în cer. În ordinea aceasta, se instituie o altă, o nouă corelație între pâine și vin – ca elemente aparținând lumii acesteia, ca hrană pământească – și trupul și sângele Domnului în preamărita-I consistență de după Înviere, de după Înălțare și ședere de-a

dreapta Tatălui, adică de după rămânerea, petrecerea, sălășluirea Sa extralumească, supracosmică sau transfizică. Indiscutabil că acest trup este identic – după ființă – cu trupul ce S-a zămislit în pântecul Fecioarei Maria, cu trupul care S-a născut și a trăit pe pământ, a suferit martiriul și a fost înmormântat, a înviat și S-a înălțat la cer. Mormântul după Înviere a fost găsit gol și trupul n-a fost aflat înlăuntru; rămăseseră numai giulgiurile și măhrama (Ioan XX, v. 6-7), după cum și la Înălțare „un nor L-a luat pe El din văzul lor” (Faptele Apostolilor I, v. 9). Dar în această autoidentitate se naște totuși o modificare, o schimbare a preamăritului Trup în comparație cu trupul pământesc, schimbare ce se manifestă, ce se resimte și în raportul său cu lumea: trupul Domnului, aparținând *până la* Înviere și chiar *până la* Înălțare lumii acesteia, acum nu-i mai aparține, ci se vedește supralumesc, metacosmic, transfizic. Din faptul acesta chiar și rezultă modul de a se pune, modul de înfățișare al problemei euharistice. Trebuie deci să stăruim cu toată atenția asupra acelor trăsături caracteristice cuprinse în Evanghelie cu privire la trupul cel înviat din morți al Domnului.

*

* *

Mai înainte de toate, trebuie să stabilim că, deși Mântuitorul petrece pe pământ până la Înălțarea Sa, petrece totuși *în alt mod* decât până la Înviere. El nu trăiește cu ucenicii, ci numai *li Se arată* („li S-a înfățișat pe Sine viu... în patruzeci de zile arătându-li-Se lor”) (Fapt. Apost. I, v. 3). Arătările acestea nu depind de legile lumii naturale, ci sunt subordonate numai spontaneității, dorinței sau voinței Sale. El Se arată ucenicilor prin ușile încuiate (Ioan XX, v. 19, 26) și Se ascunde

ochilor lor, Se face nevăzut lui Luca și lui Cleopa atunci când aceștia Îl recunosc. Este de observat – printre altele – că aceste apariții nu au acea putere de constrângere certitudinală pe care o au neapărat evidențele, realitățile, fenomenele fizice. Chiar ucenicii – „unii s-au îndoit“ (Matei XXVIII, v. 17), așa că Domnul arătându-Se celor unsprezece, „i-a mustrat pentru necredința și împietrirea inimii lor, fiindcă celor care L-au văzut pe El că a înviat n-au crezut“ (Marcu XVI, v. 14). Atrage atenția și faptul că Iisus, în arătările Sale, reușește să nu fie recunoscut imediat, și nu numai de cei doi ucenici pe drumul Emausului, de-a lungul unei zile întregi de convorbire întrecolaltă, dar nici de iubitoarea și credincioasa Maria Magdalena, care Îl ia drept grădinarul locului (Ioan XX, v. 15). Arătarea aceasta a fost – evident – atât de îndepărtată în raport cu o arătare imediată, fizică, constrângătoare, axiomatică, încât a dat naștere necredinței, îndoielii, nedumeririi, după cum se relatează cât se poate de clar lucrul acesta în Evanghelia după Luca XXIV, v. 36-40: „Și acestea grăind ei, a stătut în mijlocul lor Iisus și a zis lor: pace vouă. Iar ei, turburându-se și înfricoșându-se, *li s-a părut că văd duh*. Dar El a zis lor: de ce sunteți turburați? Priviți mâinile și picioarele Mele; iată, Eu sunt. Pipăiți-Mă și vedeți, fiindcă duhul carne și oase nu are cum vedeți la Mine. Și zicând acestea, le-a arătat lor mâinile și picioarele“. Aici atrage atenția faptul că Domnul știe nedumerirea lor, de aceea le oferă posibilitatea încredințării senzoriale („pipăiți-Mă“) în ceea ce privește arătarea Sa în carne și oase. Și caracteristica aceasta („le-a arătat lor mâinile și picioarele și coastele Sale“, Ioan XX, v. 20) se repetă în relatarea Evangheliei după Ioan cu privire la arătarea Mântuitorului ucenicilor Săi (identică sau distinctă față de arătarea Sa celor unsprezece, descrisă în Evanghelia după Luca). Același sens, al unei încredințări particulare

obținută pe cale senzorială îl are și descrierea faptului privitor la Apostolul Toma (Ioan XX, v. 26-27). Toate aceste observații converg în mod necesar la certitudinea că arătarea Domnului Cel Ce a înviat se distinge de petrecerea Sa corporală pe pământ, petrecere care n-a provocat niciodată vreo îndoială și care nu s-a cerut în nici un fel adevărită, tocmai fiindcă posedă o evidență indiscutabilă¹⁸.

Dar aici mai intervine și o altă observație, care confirmă o anumită intangibilitate – pe calea percepției senzoriale directe – a corpului celui înviat din morți al lui Hristos. Aceasta se petrece în momentele când Domnul se arată Mariei Magdalena, iar aceasta, mereu mișcată, vroia să se atingă de picioarele lui Iisus. „Zis-a ei Iisus: nu te atinge de Mine, fiindcă nu M-am urcat încă la Tatăl Meu; ci du-te la frații Mei și le spune: Mă sui la Tatăl Meu și Tatăl vostru, la Dumnezeuul Meu și Dumnezeuul vostru“ (Ioan XX, v. 17). Înlăturarea aceasta a Mariei de putința atingerii presupune o limită, o deosebire calitativă și principială între corporalitatea noastră și corporalitatea Domnului Cel Ce a înviat, la care limita, deosebirea aceasta, se leagă direct de o consistență aparte, *aceea a suirii la Tatăl*. Faptul acesta nu contrazice faptul celălalt că Domnul făcând aici inaccesibil corpul său atingerii, în alte arătări nu se lasă anume ca să fie atins. Pentru încredințarea ucenicilor, Domnul a făcut vizibilă *legătura* aceasta între Sine și lumea materială, între corpul Său cel înviat și cel de până la Înviere, dovedind ucenicilor *identitatea, unicitatea* lor, fără însă ca să suprimă *distincțiunea* existentă

¹⁸ După cum se și spune: „(scriem vouă) despre ce era dintru început, ce-am auzit, ce-am văzut cu ochii noștri, ce-am privit și ce-am pipăit cu mâinile noastre, despre Cuvântul vieții, fiindcă viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim vouă despre ea“ . (I Ioan I, v. 1-2).

(în cuvintele Lui către Maria Magdalena, distincțiunea aceasta este destul de accentuată). Împreunarea aceasta, dintre identitatea și distincțiunea privitoare la corpul Domnului din zilele servirii Sale pământești și din zilele de după preamărita-I Înviere, se afirmă aici ca o antinomie dogmatică¹⁹.

Legătura aceasta dintre înviatul și preamăritul Său corp și corpul pământesc, care a aparținut lumii acesteia, identitatea aceasta antinomică, unită cu distincțiunea, Domnul o confirmă și mai clar prin mâncare. Relațiile pe care ni le dau în această privință evangheliștii Luca și Ioan sunt concludente: „Și încă necrezând ei (cei unsprezece) de bucurie, și mirându-se, le-azis lor: aveți ceva de mâncare aici? Iar ei I-au dat o bucată de pește fript și miere dintr-un fagur, și luându-le, *a mâncat în fața lor*” (Luca XXIV, v. 41-43). Și se poate crede cu foarte multă probabilitate, firește, că și pe țărmurile Tiberiadei, Domnul luând parte la prânzul ucenicilor, de asemeni a mâncat în fața lor. (Ioan XXI, v. 12-13).

Indiscutabil că nevoia de mâncare nu apare ca ceva inerent ori necesar Domnului, din cauză că preamăritul Său corp cel înviat și nemuritor nu-i în dependență de hrana obișnuită. Și iarăși e indiscutabil că această nevoie de hrană nu a putut să aibă o *însemnătate nutritivă* pentru preamăritul corp al Domnului. Totuși, *posibilitatea* aceasta (de a mânca) este mărturie evidentă a legăturii existente între corpul pământesc

¹⁹ Această identitate antinomică este confirmată într-un alt chip de Sfântul Apostol Pavel când aseamănă arătarea Domnului Cel Ce a înviat – de la Înviere și până la Înălțare – cu arătarea Sa lui Pavel întru mărire cerească: „S-a arătat [Iisus] lui Kifa, apoi celor doisprezece; după aceea S-a arătat deodată la mai mult decât cinci sute de frați; după aceea S-a arătat lui Iacob, apoi tuturor Apostolilor; *iar în urma tuturor S-a arătat și mie ca unui născut înainte de vreme*”. (I Corinteni XV, 5-8).

și deci muritor al Domnului, și corpul Său cel înviat din morți și prin urmare nemuritor. Întrebuințarea hranei de către Domnul, fapt ce determină însemnătatea principală a învățăturii dogmatice cu privire la Euharistică, se însoțește – după importanță – cu faptul prezentării mâinilor, a picioarelor și a coastelor pentru pipăit, iar aceasta învederează identitatea (unicitatea) corpului pământesc al Domnului, care aparține lumii acesteia, cu corpul Său cel înviat, care nu aparține lumii acesteia, stabilind astfel legătura nemijlocită dintre ele într-o atare măsură, că unul pătrunde, trece, se contopește cu celălalt, fără însă ca să-și suprimă unul altuia firea-i proprie. Primirea hranei n-a fost o iluzie sau o aparență care să nu corespundă realității, cum ar fi bunăoară sugestia hipnotică, dar ea n-a fost nici o întrebuințare naturală a hranei, asemenea aceleia din zilele vieții sale pământești (inclusiv aceleia de la Cina cea tainică). Tot astfel și mâinile, picioarele și coastele, cu toate că au putut fi arătate de Domnul și, indiscutabil că pentru aceasta posedau o realitate, ele nu au fost totuși accesibile sărutării, udării cu lacrimi, ungerii cu mir și ștergerii cu părul capului. În general, ele nu au fost accesibile senzorialității noastre, deși după îngăduința lui Dumnezeu ele puteau să fie ca atare. Același lucru se poate spune în general și despre *arătările* Domnului după Înviere: ele nu au fost pur spirituale, așa cum sunt arătările îngerilor (și poate chiar arătările de după moarte ale celor ieșiți din lumea noastră, într-atât firește întrucât sunt reale); dar ele nu au fost nici materiale, fiindcă preamăritul corp al Domnului nu mai este legat de materiile din spațiu și nici penetrabil. Domnul a putut să apară *prin* materie, dar nu *în* materie. Chiar corpul Domnului nu a fost ceva material, cu toate că a păstrat legătura cu materia, pe care însă a părăsit-o sau din care a ieșit cu puterea Învierii. Și aceasta este Transfigurarea corpului pământesc, sufletesc, în

corp *spiritual, duhovnicesc, pneumatic*. Transfizicitatea aceasta a corpului Domnului, corp care și-a menținut totuși legătura sa cu lumea materială, căreia îi aparține simultan cu aparținerea de lumea transcendentă, *n-a putut fi exprimată de filosofia religioasă nici până astăzi în termenii ei adecvați*.

Și totuși, cu disticțiunea aceasta dintre corpul în consistența lui fizică și cea suprafizică²⁰, nu se epuizează problema raportului cu lumea dintre corpul cel înviat din morți al lui Hristos și corporalitatea Sa. Înălțarea introduce aici o nouă limită. Și această limită a fost stabilită de Însuși Domnul prin cuvintele Sale adresate Mariei Magdalena: nu zice „M-am suit”, ci „Mă voiui sui la Tatăl” („încă nu M-am suit la Tatăl”) și această suire sau ducere se îndeplinește la Înălțare.

După Învierea Sa din morți, Domnul, cu toate că nu a trăit împreună cu ucenicii Săi, ci numai li Se arată, a rămas totuși pe pământ, încadrat hotarelor aceste lumi, aparținând acestei lumi și petrecând în taina existenței *suirii* la Tatăl, suire care avea să se săvârșească („Mă sui la Tatăl Meu”), dar care nu-i încă săvârșită („încă nu M-am suit la Tatăl Meu”). Această suire se împlințește definitiv în clipa Înălțării, care este în același timp și clipa depărtării lui Hristos din această lume. Despre Înălțarea Domnului relatează, pe scurt, Sfântul Evanghelist Marcu XVI v. 19: „Domnul S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu”; mai dezvoltat puțin Sfântul Evanghelist Luca XXIV, v. 51: „Și binecuvântându-i, S-a depărtat de ei și S-a înălțat la cer”; iar Faptele Apostolilor completează (I, v. 9): „Și S-a făcut nevăzut în ochii lor, și un

²⁰ Teosofii, care nu pun nici un preț pe exactitatea filosofică, deosebesc aceste existențe în „planuri” sau „trupuri”: fizic și efim. Hristos S-a înfățișat ucenicilor după Înviere în trupul efim, așa că ei L-au văzut pe un plan efim, adică într-o formă specială de somnambulism.

nor L-a luat pe El privirilor lor“. Aici se accentuează numai asupra evenimentului însuși, în forma lui externă, adică în forma depărtării prin înălțarea în văzduh (adică așa cum se înfățișează faptul acesta pe sfintele icoane). Dar aceasta însemnează o îndepărtare, o dispariție definitivă din această lume: și mai înainte Domnul S-a ascuns văzului ucenicilor după Învierea Sa, făcându-se nevăzut de dânsii (Luca XXIV, v. 31), ca și cum S-ar fi topit, S-ar fi eterizat din fața lor. De astă dată însă, îndepărtarea se săvârșește nu în spațiu, nu în lungime sau în întindere, ci precis: în înălțime, „la cer“. Faptul acesta a fost trăit, a fost văzut de ucenici, *ca o plecare* din această lume, care le fusese anunțată de mai înainte. În cuvântarea de despărțire, de iertare, Domnul vorbise despre aceasta: „Fiilor, nu multă vreme voi mai fi cu voi... Unde merg Eu, voi nu puteți veni (Ioan XIII, 33)... Când voi merge și voi pregăti vouă loc, iarăși voi veni și vă voi lua pe voi la Mine (Ioan XIV, 3). Încă puțin și lumea nu Mă va mai vedea (XIV, v. 19)... Merg la Tatăl Meu (Ioan XIV, 12 și XVI, 17). Mai de folos este vouă ca să mă duc Eu, că dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi; iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite pe El la voi; (XVI, v. 7)... Eu am ieșit de la Tatăl și am venit în lume; acum părăsesc lumea și Mă duc la Tatăl (XVI v. 28)... Și acum Mă preamărește Tu, Părinte, la Tine Însuți, cu mărirea pe care am avut-o la Tine mai înainte de-a fi lumea“ (XVII, v. 5).

În Evanghelia de la Ioan nu există o relatare directă asupra Înălțării Domnului, așa cum există la Evangheliștii Marcu și Luca. Credincios neclintit scopului pe care și l-a propus, el nu repetă, ci completează relatările lor. În cazul de față, el face – ca să zicem așa, – *teologia Înălțării*, care și alcătuiește axa cuvântării de despărțire: depărtarea lui Hristos din lume, adică Înălțarea și trimiterea Mângâietorului. Cu alte cuvinte, Sfântul Evanghelist Ioan pune în evidență faptul că ceea ce

avusese o valoare simbolică până acum, ca eveniment în lumea fizică, aici capătă sens și putere metafizică sau metacosmică: depărtarea lui Hristos din lume, care se săvârșește într-un chip natural, în comparație cu venirea Lui în lume, – („în lume a fost“), (Ioan I, v. 10) și cu noua, a doua venire în lume. *Norul* care L-a luat pe Hristos (Fapt. Apost. I, v. 9), este mărirea lui Dumnezeu, conform rugăciunii de despărțire (Ioan XVII, v. 5); un nor asemenea celui de la Schimbarea la Față a Domnului „un nor luminos i-a umbrit pe ei“ (Matei XVII, v. 5; Marcu IX, v. 7; Luca IX, v. 34) din care s-a auzit glasul Tatălui mărturisind despre Fiul. Și în Vechiul Testament norul are aceeași semnificație: a prezenței și a măririi lui Dumnezeu (A se vedea studiul autorului Despre slava lui Dumnezeu în Rugul cel neas;); iar ascunderea în nor înseamnă primirea măririi dumnezeiești. Ce valoare are aceasta în cazul nostru?

Mai înainte de orice, să se restaureze oare – după Înviere – aceeași situație care fusese până la întrupare? Incontestabil că nu, deoarece întruparea are o însemnătate, o valoare permanentă, veșnică. Despre aceasta ne vorbește finalul Evangheliei de la Matei (XXVIII, v. 18-20): „Și apropiindu-Se Iisus, le-a zis: datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ... Și iată, Eu voi fi cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului. Amin“. Aici este afirmată, ca dată din nou, nu numai puterea dumnezeiască pe pământ, ci și cea a întrupării și noua inseparabilitate cu omenescul. Din această cauză, Înălțarea nu înseamnă *absență*, ci o *prezență nouă*, petrecerea permanentă a lui Hristos cu ucenicii. O dată cu aceasta, în actul Înălțării se dovedește și indestructibilitatea întrupării, întrucât ea s-a săvârșit anume în trup și în raport cu el, și chiar la această fire corporală se referă: „și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu“ (Marcu XVI, p. 19), așa cum este și credința neclintită a Bisericii. Prin urmare, Înălțarea nu înseamnă dezcorporare,

dezincarnare, dezîntrupare, ci – dacă se poate spune astfel – eternizarea, imortalizarea ei, având toată puterea în cer și pe pământ: acesta este sensul exact al „șederii de-a dreapta”.

Preamăritul trup al lui Hristos, îndeplinindu-și „suirea”, a debândit o spiritualitate desăvârșită. Acest trup spiritual este apt șederii, prezenței în cer de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl. El nu apare incompatibil cu duhovnicitatea, cu pnevmaticitatea absolută a lui Dumnezeu cu adevărul acesta că Dumnezeu este Duh. Totuși, această duhovnicitate a trupului lui Hristos, nu înseamnă oare deplina lui spiritualizare, echivalentă dezîntrupării? Nu, nu înseamnă, și aici e totul. Deși cu desăvârșire spiritual și prin aceasta absolut străin materialității sau substanțialității lumii, corpul Domnului își menține toată puterea corpului, fiindcă e corp, deși numai în stare dinamică. Dar această consistență dinamică nu este numai o potențialitate, care presupune – în consecință – o slăbiciune, o neputință, ceva adinamic, ci dimpotrivă: deplina stăpânire a corporalității („datu-Mi-s-a toată puterea în cer și *pe pământ*”), corporalitate ce nu are nevoie de forma *personală* a trupului, din moment ce este trup în general. El are puterea de a se îmbrăca în formă corporală ca să corespundă necesităților duhului, care este întotdeauna pe cât de individual pe atât de ipostatic. De aceea și corpul, în general, este sau poate să devină – fiindcă posedă în sine energia acestei deveniri, – un corp determinat individualicește. Din această cauză și trupul lui Hristos își menține rănile și identitatea comună a formei Sale, atât după Înviere, cât și la a doua-I preamărită venire, după cum se confirmă aceasta și de către îngeri: „Acest Iisus care S-a înălțat de la voi la cer, va să vie tot așa precum L-ați văzut pre El urcându-se la cer” (Fapt. Apost. I, v. 11). Ființa corpului nu se închide în moleculele materiale ale lumii, care intră în el și ies din el (și în acest sens corpul nu este încuiat în sine, ci este

deschis pentru lume), ci într-o putere individuală deosebită, care e inerentă duhului în vederea întrupării lui. În această facultate sau aptitudine a duhului de a-și crea corp și a trăi în el, constă natura omului ca duh întrupat. În întruparea aceasta a duhului omenesc, ca și în aceea a duhului dumnezeiesc, se pot distinge două laturi: corpul duhovnicesc, ca aptitudine și putere a duhului în raport cu încorporarea, și corpul material, ca realizare a acestei energii spirituale, a acestei modalități ideistice, din materiile lumii, din „pământ” – ca un izvor comun al tuturor corporalităților. În această realizare pot să existe diferite grade sau trepte de adevare: trupul *muritor*, în general, nu este adevărat ideii sale, din cauza slăbiciunii duhului de a-i stăpâni materia; dimpotrivă: preamăritului, înviatului corp al Domnului, adevăranța aceasta Îi este proprie în gradul cel mai înalt. Lui I s-a dat „toată puterea în cer (ca Dumnezeu) și pe pământ” (ca om), datorită căreia preamăritul Său corp dobândește toate proprietățile, toate atributele inerente corpului. În răstimpul dintre nesăvârșita încă, dar care avea să se săvârșească neapărat, „*suire*” (la cer), între Înviere și Înălțare, această înduhovnizare (transmutarea trupului Domnului într-o consistență pur spirituală) este cu neputință de înțeles pentru noi. Această „biruință a Domnului asupra morții”, această „putere totală” dată Lui, este dobândită de Domnul nu în virtutea atotputerniciei Creatorului răsfrântă asupra creației, ci în virtutea naturii Sale omenești, prin eroismul eforturilor și al victorii omenești, deși natura, firea aceasta, este inseparabil unită în El cu cea dumnezeiască. Ca om adevărat, El ajunge prin supunere până la *statio finalis* a adevăranței omenești, care se evidențiază în desăvârșita stăpânire a corporalității Sale, iar – în consecință – și în descătușare de ea, ca de ceva care Îl limita, Îl înțeșta și nu I se subordona. Corpul duhovnicesc, corpul învierii, încetează de-a mai fi în

dependență de cele trupesti. Prin aceasta el nu devine însă aformal, ceva necorporal, ci se află numai în stăpânirea formei sale, care este forma pură. Înviatul corp al Domnului, depărtându-se din lume și pierzându-și prin aceasta corporalitatea și materialitatea sa, nu-și pierde însă și însușirile sale energetice, ca o formă individuală a duhului, forma lui externă (cu toate că aici – în domeniul duhului, nu putem pătrunde distincția dintre extern și intern). Cu atât mai puțin, firește, putem pătrunde în consistența lui *separată* de corporalitatea materială a acestei lumi, pe care a părăsit-o la Înălțare. Totuși, și această separare sau părăsire este o consistență, dar nu însăși ființa acestui corp preamărit. Și consistența aceasta se va transforma la a doua venire, când corpul se va îmbrăca din nou în vestmânt pământesc, ca să fie accesibil fiilor acestei lumi; atunci când Domnul *se va arăta* sau *va veni din nou* – vizibil – în această lume, adică atunci când va da din nou corpului Său duhovnicesc (pnevmatic) o îmbrăcăminte cosmică, proprie Sieși, cu toate că nu-I este neapărat necesară. Aceasta este corelația dintre Înălțare și *parusie*, a-doua-venire. Trupul se face trup nu prin compoziția-i materială, ci prin forma-i lăuntrică; și această formă posedă facultatea învestmântării în materia acestei lumi, ca o formă de artă ce se întrupează în materialul plastic.

Distincția aceasta dintre corpul în sine sau corpul spiritual, și trupul în încarnarea lui pământească, neadecvată, limitată își află o directă întemeiere dogmatică în învățătura Sfântului Apostol Pavel despre Înviere: I Corinteni, XV. Aici Apostolul aseamănă *puterea* trupului învierii cu grăuntele: „Când semeni, nu semeni trupul ce va să fie, ci grăuntele gol... Dar Dumnezeu îi dă lui trup precum voiește, și ficcărei semințe trupul ei“ (v. 37-38). Mai departe, Apostolul deosebește „trupuri cerești și trupuri pământești“ (v. 40), „trupuri sufletești și trupuri duhovnicești“

(v. 44), de aceea „după cum am purtat chipul celui pământesc, așa vom purta și chipul celui ceresc“ (v. 49); „trupului stricăcios i se cuvine să se îmbrace în nemurire“ (v. 53). Deosebirea a două trupuri sau a două aspecte trupesti, care se evidențiază în contrastarea dintre trupul ceresc (căruia îi corespunde trupul Domnului de după Înălțare) și trupul pământesc, contrastarea dintre trupul duhovnicesc și trupul corporal, material, îndeosebi legătura comparativă cu grăuntele și cu trupul care crește din el, ne constrânge la dubla concepere a trupului. Trupul duhovnicesc este propriu tuturor duhurilor întrupate (spre deosebire de puterile cele netrupesti); iar trupul sufletesc este propriu consistenței corporale a omului, unde nu omul stăpânește trupul, ci dimpotrivă: trupul îl stăpânește pe om. În veacul ce va să fie, trupurile duhovnicești, îmbrăcate în nemurire, în veșnicie, deveni-vor apte pentru menținerea formei lor, în timp ce toată substanța lumii acesteia va deveni o materie comună, un trup al întregii omeniri (și prin aceasta va fi învinsă *diviziunea, determinarea spațială, impenetrabilitatea și dezmembrarea*).

*

* *

Aici urmează ca să ne întoarcem din nou la concepția teologiei romano-catolice, concepție care stă la baza teoriei despre *transsubstanțiere*. După această teorie, Hristos este prezent în taină *substantialiter*, nu și *accidentaliter*, cu toate că în ceruri, la dreapta Tatălui, El este prezent în propria Sa înfățișare – *descriptive et definitive* – prin urmare și *accidentaliter*. Conform acestei concepții, trupul pământesc al Mântuitorului în forma-i spațială, adică așa cum a fost pe pământ, ocupă de astă dată un loc în ceruri – de-a dreapta Tatălui -, „cerurile“ și „de-a dreapta Tatălui“ înțelegându-se

ca loc, numai că acest loc se deosebește de cel avut anterior, acela al petrecerii lui pe pământ. Brutalitatea și, se poate spune, superstiția acestei reprezentări, sunt uimitoare. Depărtarea metafizică din această lume – la Înălțare – cu toată spațialitatea și temporalitatea lui (a trupului) este – pentru teologia romano-catolică – tot una cu depărtarea fizică a trupului lui Hristos într-alt loc și anume: de pe pământ la cer. Dar „cerul”, nu-i nicidecum un loc în spațialitatea astronomică, dimpotrivă: Înălțarea constă *dintr-o părăsire absolută a lumii*, părăsire care se însoțește *cu tranziția, cu transmutarea sau transpunerea trupului lui Hristos într-o consistență spirituală, independentă de substanțialitatea cosmică*. Aceasta nu înseamnă *dezîncarnare, dezîntrupare, ci dematerializare* în sensul arătat. O dată cu Înălțarea, se săvârșește și „suirea la Tatăl”. Înviatul și preamăritul trup al Domnului dobândește o atare duhovnicitate, încât depărtarea din lume se îndeplinește în mod natural. De aceea, *după consistență* (adică *accidentaliter* și *descriptive*), între pământescul și preamăritul, înviatul trup al Domnului, nu există identitate, ci opoziție; iar cerul, unde S-a înălțat Hristos, nu este loc, ci consistență a corporalității duhovnicești, spirituale, așa cum este și șederea de-a dreapta Tatălui. Aceasta înseamnă că Domnul, depărtându-se din lume, nu a încetat de-a fi om care posedă un trup, dar acest trup a devenit atât de spiritual încât nu-L împiedică de-a petrece în ceruri la dreapta Tatălui, așa cum a petrecut și până la întrupare. Și trupul acesta își menține toată corporalitatea sa energetică, neîmpiedicându-L să petreacă în cer, adică în lumea spirituală²¹.

²¹ În raport cu trupul acesta, judecata romano-catolicilor privitoare la șederea de-a dreapta Tatălui *descriptive et definitive*, id est: cu toată realitatea însușirilor sau accidențelor lui actuale, este un antropomorfism fătăș.

A doua venire a lui Hristos are, în raport cu Înălțarea, însemnătatea aceasta, că Domnul din nou își creează trup, nu numai spiritual, ci și pământesc, devenind astfel pentru fiii acestei lumi *accesibil, vizibil – înfățișându-li-Se*. Iar această transmutare sau transpunere a trupului Domnului din carnalitatea pământească (σάρξ) într-o consistență preamărită și spirituală, nu-i distruge unitatea sau identitatea în orice consistență s-ar afla. Mai înainte de orice, această identitate se poate determina prin stabilirea raportului care există între trupul de până la Înviere și cel de după Înviere. Mărturiile evanghelice în această privință converg toate la arătarea că după Învierea lui Hristos, mormântul a fost gol și trupul n-a fost aflat în el. După Evanghelia de la Matei XXVIII, 6, îngerul care a prăvălit piatra, a spus femeilor mironosițe (purtătoarelor de mir, nota Pr. P. Angelescu): „nu-i aici“ (iar mai departe se relatează cum arhieriei împreună cu bătrânii poporului, aflând despre scularea din morți a lui Hristos, au cumpărat pe ostași cu arginți mulți în scopul de-a răspândi zvonul că ucenicii i-au furat trupul: XXVIII; 11-15). Tot astfel și la Marcu (XVI, 6). La Luca (XXIV, 3) așijderea se spune că mironosițele „intrând, n-au aflat trupul Domnului Iisus“ (a se compara și cu versetul 23 al aceluiași capitol). Evanghelistul Ioan împlinește aceste relatări cu amănunte noi: atunci când Petru și Ioan au venit la mormânt (Ioan mai nerăbdător a venit mai curând) au văzut „giulgiurile singure stând și mährama care a fost pe capul Lui, nu cu giulgiurile stând, ci deosebi învăluită într-alt loc“ (Ioan XX, 7-8). La arătarea Sa ucenicilor, Domnul îi încredințează de realitatea și identitatea trupului Său înfățișându-le mâinile și picioarele Sale și supunându-Se pipăirii tuturor (Luca XXIV, 39-40; Ioan XX, 20), și îndeosebi Apostolului Toma (Ioan XX, 24-25). Cum să înțelegem identitatea aceasta a trupului care a stat în

mormânt cu trupul cel înviat? Prin această identitate nu se înlătură distincția aceea – după consistență – care există între ele și care-i atât de expresiv și de incontestabil mărturisită de acești evangheliști. Evident că aici se au în vedere diferitele moduri sau forme ale corporalității Domnului, care *trec, se transmută sau se transpun* una într-alta, menținându-și în același timp și distincția și identitatea. Dacă trupul Domnului nu a rămas în mormânt după Înviere, aceasta înseamnă că actul învierii nu-i nicidecum la fel cu actul trezirii din somn sau cu revenirea dintr-o sincopă a acestui trup²². De aceea, absența trupului din mormânt după Înviere nu înseamnă că trupul material s-a menținut în forma-i existentă imortalizându-se, înveșnicindu-se ca atare în trupul cel preamărit, ci dimpotrivă: că s-a schimbat, că s-a modificat esențial, substanțial. În arătările Sale ucenicilor, Domnul Își face corporalitatea Sa tangibilă, palpabilă, ca și cum ar înapoia, ar reda lumii carnalitatea Sa. O dată însă cu Înălțarea dispăre, încetează și posibilitatea acestor arătări. „Suirea“ la Tatăl, care s-a săvârșit într-un chip tainic și necunoscut nouă de-a lungul celor patruzeci de zile ale petrecerii Domnului pe pământ după Înviere, s-a îndeplinit, s-a sfârșit o dată cu Înălțarea. Prin urmare, Domnul S-a depărtat trupest de lume, părăsind făptura, ca să Se întoarcă în mărirea pe care a avut-o la Tatăl „mai înainte de-a fi lumea“ (Ioan XVII, 5), adică în dumnezeiasca-I supracosmicitate. În sensul acesta, Înălțarea este contrastarea, opoziția directă a nașterii lui Hristos. Prin

²² Această modificare în raport cu omul, o stabilește și Apostolul Pavel: se seamănă în putrezire (sămânța ca și omul) și se scoală în neputrezire; se seamănă în necinste, se scoală în mărire; se seamănă în slăbiciune, se scoală întru putere; se seamănă trup sufletesc, se scoală trup duhovnicesc (I Corinteni XV, 42-44).

ea, adică prin naștere, Domnul Se coboară în lume din transcosmitate, Creatorul se identifică cu creatura prin înomenire, Nonlocalizatul se localizează, Eternul trăiește în vremelnice, în temporal. Înălțarea este transpoziția inversă din lumea temporală și creată în existența veșnică, dumnezeiască. Cu toate acestea, legătura cu lumea, puterea dumnezeieștii întrupări, se menține indestructibilă și după depărtarea lui Hristos din lume. Ideea aceasta este adecvanta faptului că Domnul S-a înălțat la cer cu preacuratul Său corp și cu acest corp stă, se află de-a dreapta Tatălui, așa că făptura Creatorului, creația Atoatefăcătorului a avut acces (a fost primită) în domeniul firii sau al existenței dumnezeiești („plinind rânduiala cea pentru noi și cele de pe pământ unindu-le cu cele cerești, Te-ai înălțat într-o mărire, Hristoase Dumnezeuul nostru“, – Condacul Înălțării). Aici avem din nou o determinare *antinomică*, ale cărei poziții – teza și antiteza – sunt indisolubil legate între ele: trupul lui Hristos, care a aparținut naturii omenești și prin aceasta lumii materiale, s-a înălțat, s-a depărtat din această lume, lumescul a devenit translumesc, ceea ce înseamnă că acum aparține vieții dumnezeiești, dovedind absoluta îndumnezeire a ființei omenești, dar și absoluta înomenire a celei dumnezeiești.

Tocmai aici și aflăm fundamentul dogmei euharistice.

Depărtându-se din lume, Domnul Își menține toată legătura cu ea; „datu-Mi-s' a toată puterea în cer și pe pământ“, și această legătură dăinuiește nu numai spiritual, prin sălășluirea duhovnicească a lui Hristos în om („nu eu trăiesc în acesta, ci Hristos este Cel Care trăiește în mine“), ci și trupește. *Urcându-Se* din consistența pământească a trupului la aceea a Învierii și a preamăririi, Domnul n-o suprimă pe cea dintâi – ca pe o consistență derivată și nevrednică de menținut, ci o include în divino-omenescul Său. În virtutea acestei corelații, Domnul,

fiind inaccesibil percepției senzoriale a ucenicilor prin corpul Său cel înviat, li Se arată primind din nou – în scopul acesta – forma trupului Său pământesc, dându-i chiar deplina posibilitate a pipăirii, cu toate că aceasta îi este ceva absolut necorespunzător. Dar ceea ce atrage și mai mult atenția este că Domnul *primește hrană pământească* în fața ucenicilor, deși – se înțelege – nu are nici o nevoie de ea, așa cum a avut „în zilele trupului Său“ (Evrei V, 7) când după postul de 40 de zile, „în cele din urmă a flămânzit“ (Matei IV, 2; Luca IV, 2). Dar acum, și faptul acesta este indiscutabil, nu pentru satisfacerea propriei Sale nevoi a întrebat pe ucenici: „Fiilor, aveți ceva de mâncare“? (Luca XXIV, 41), ci ca să dovedească și mai puternic că El nu este „duh“ care „*nu are carne și oase*, așa cum vedeți la Mine“ (Luca XIV, 49). Prin urmare, cu toate că Domnul a posedat un corp duhovnicesc, nu înseamnă totuși că prin aceasta El a fost un duh acorporal sau netrupesc. Domnul nu s-a despărțit de corpul Său, ci a menținut legătura cu el. Ca mărturie a acestui fapt „a luat și a mâncat în fața ucenicilor“ (Luca XXIV, 43) o bucată de pește fript și miere dintr-un fagur. Bucătica aceasta mâncată de Domnul s-a prefăcut în carne și în sângele Său în virtutea acestei mâncări, asemeni prefacerii aceleia „din zilele trupului Său“ (ceea ce de altfel a și fost accentuat în textele traduse din Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Ioan Damaschinul). Neavând corp material, Domnul îl dobândește conform arbitrariului sau spontaneității Sale. În sensul acesta, petrecerea lui Hristos pe pământ după Înviere, pune în lumină legătura preamăritului Său corp cu lumea, iar aceasta *este o legătură în actu*. În zilele petrecerii Sale pământești, petrecere săvârșită în martiriu și în Înviere, Domnul a dobândit „toată puterea“ pe pământ prin natura Sa divino-omenească, așa că nu corpul este stăpânul Dumnezeuului-Om, ci tocmai dimpotrivă: acest corp îi este pe deplin supus.

Legătura imediată cu lumea încetează o dată cu Înălțarea, fără însă ca această legătură – în sine – să fie nimicită. Faptul că Domnul S-a înălțat cu corpul Său, înseamnă precis că legătura Lui cu lumea nu numai că nu se întrerupe, dar că ea primește și o stabilitate, o indestructibilitate definitivă pentru vecii vecilor. Șederea Lui în ceruri, de-a dreapta Tatălui, împreună cu corpul Său, înseamnă stăpânirea a toată *puterea* celor corporale, energia spirituală a corpului. Acesta și este chiar *trupul duhovnicesc* care, din punctul de vedere al substanțialității pământești, nu este chiar trup, întrucât este cu desăvârșire independent față de materie, iar această materie se află în stăpânirea lui. *Dematerializarea* aceasta a trupului duhovnicesc, care își menține însă deplina facultate sau aptitudine a unei noi *înmaterializări*, este deosebită de *dezîntrupare*. Aceasta, din punctul de vedere ontologic, este absolut opusă *trupului duhovnicesc*, întrucât neagă total posibilitatea unei noi *înmaterializări* și nicidecum pretinsa ei învingere (la Origen ca și în diversele sisteme teosofice). Învățătura aceasta cu privire la trupul duhovnicesc, nu are absolut nimic comun nici cu *ubicuitatea* protestanților, conform căreia corpul lui Hristos, nefiind mărginit în loc, este prezent pretutindeni, *ubicuu*, asemeni efirului sau electricității cosmice, deși această prezență este certă și resimțită numai în Sfânta Împărtășanie. Cu corpul Său duhovnicesc Domnul nu este prezent în nici un loc, fiindcă – în general – din supraspațialitatea Sa transcende, covârșește, depășește locul, dar poate pătrunde în spațiu – după voința Sa – și atunci Se arată, este prezent în loc determinat. Teoria ubicuității referitoare la Euharistie, săvârșește aceeași greșală ca și materialismul catolic pe care vrea să-l învingă.



Și acum ne putem întoarce de-a dreptul la dogma euharistică, la doctrina despre *transpunerea, metavolirea* sau *prelojirea* Sfintelor Daruri.

Domnul a săvârșit Cina cea tainică în zilele servirii Sale pământești și a împărtășit pe ucenicii Săi în pâine și vin cu Însuși corpul și sângele Său, și unele și altele aparținând lumii acesteia. Și tainică a fost aici forma prefacerii sau a transpunerii pâinii și a vinului în corpul și sângele Domnului. Ca atare, prefacerea nu s-a săvârșit pe calea obișnuită, adică prin mâncarea lor de către Domnul (pe această prefacere obișnuită și – ca să zicem așa – naturală, o au în vedere Sfinții Grigorie de Nyssa și Ioan Damaschinul), ci prin cuvintele Domnului: „*Acesta... este*“. Și împărtășirea a fost instituită de Domnul nu numai pentru Cina cea tainică, atunci când El Însuși petrecea încă în lume, ci pentru toate timpurile, „până când va veni“ (I Corinteni XI, 26). Se poate spune cu mai multă precizie că împărtășirea a fost instituită anume pentru timpul acela când Domnul se va depărta din lume prin Înălțare, și când – în consecință – corpul și sângele Lui nu vor mai fi în lume. De aceea, cu atât mai mult împărtășirea, așa cum a fost în trecut, așa cum a fost la Cina cea tainică, trebuie să aibă pentru fiii pământului acestuia o „materie“, o substanțialitate din lumea aceasta, în particular pâine și vin. Domnul a hotărât săvârșirea Tainei cu materie pământească, adică cu pâine și vin fără a se ține în seamă depărtarea Sa din lume, fără a se avea în vedere faptul că Domnul Cel Ce S-a înălțat la ceruri nu gustă din materia, din hrana pământească și ca atare ea nu se prefăce în trupul și în sângele Său. Cu toate acestea, Hristos Își menține legătura Sa cu lumea și toată puterea asupra ei. Această putere El a dobândit-o chiar

după Înviere, când a folosit hrana (și incontestabil, nu fictiv) înaintea ucenicilor Săi, iar aceasta – evident – a devenit trupul Său, cu toate că în cazul acesta nu împărtășirea îi este scopul. Aceeași însemnătate o are și facultatea, sau mai bine zis, posibilitatea pipăirii dată de Domnul preamăritului Său corp, arătând ucenicilor mâinile și picioarele Sale²³. Și această putere

²³ Nu se poate trece cu vederea chestiunea care preocupă îndeaproape teologia romano-catolică: avem oare aici o *adductio*, adică o contracție, o restrângere spațială, din moment ce avem o *augmentatio* – adică o mărire, o creștere a trupului Domnului dincolo de propria-I limită? O dată însă cu felul acesta al punerii problemei, se compară ceea ce este distinct și se măsoară ceea ce este incomensurabil (trupul transcosmic și duhovnicesc, trupul indivizibil și integru, ca și forma prezenței lui materiale). Tot atât de deplasată este și această ingeniozitate catolică, după care *totus Christus* este prezent în *hostie* cu toate părțile corpului Său. Chiar distincția aceasta în părți și materializarea formei corporale este cu desăvârșire inaplicabilă aici, unde este vorba despre arătarea trupului și a sângelui, a corporalității lui Hristos pe pământ, în materie pământească. Și tot atât de deplasat este să se vorbească despre trup (și sânge) numai ca despre o corporalitate în general, asemeni aceleia pe care o avem la întrebuințarea naturală a hranei care, intrând în corp, devine în general partea lui constitutivă și, mulțumindu-ne numai cu aceasta, nu căutăm să desprindem mai departe în ce anume parte a organismului omenesc s-a transformat fiecare particică din hrană. De aceea, este imperios necesară totala repudiere a reprezentării senzorio-materială în ceea ce privește *totus et integer Christus*, Care este prezent în *hostie*, deși numai *substantialiter*, totuși atât de complicat.

Prin urmare, fiecare particică de pâine și de vin, prefăcută în trupul și sângele lui Hristos, prezintă în mod integral corporalitatea Sa. O concepție aproape asemenea a avut Rosmini (care a și fost condamnat pentru aceasta de către Vatican, Denziger 1919, 1920). El s-a folosit anume de concepția Sfinților Părinți în sensul pe care l-au dat ei formei de prefacere a hranei în

asupra lumii materiale se menține, firește, și în Înălțare. Înviatul corp al Domnului, preamărit și duhovnicesc, este – prin sine însuși – independent de „pământ“, de materia acestei lumi, dar își menține puterea de-a se arăta prin materie și numai în virtutea aceasta ca devine trupul și sângele Domnului²⁴.

Instituirea Euharistiei în timpul petrecerii Domnului în lume este legată de săvârșirea ei cu pâine și vin, ca materii ale lumii acesteia. Cu puterea corpului Său duhovnicesc și preamărit Domnul le face în adevăr trupul și sângele Său. Pâinea și vinul, după cuvintele Domnului, *sunt* însuși trupul și sângele Său. Această identificare nu-i supusă nici unei îngrădiri de îndoială sau de răstălmăcire. Aici nu trebuie să deosebim substanța, ca ceva care s-a schimbat, s-a transsubstanțiat, și accidențele care nu s-au transsubstanțiat, nu s-au schimbat, ci au rămas așa precum au fost. Pâinea și vinul se fac, devin în mod absolut și integral (fără nici o limită) corpul și sângele mântuitor. Iar aceasta înseamnă că pâinea și vinul se transpun, se prefac în chip precis, adică nu materia, nu substanța acalitativă și abstractă a lumii acesteia („pământul“), care în general nici nu există, ci felul, soiul, genul calitativ și determinat al acestei materii, adică precis: pâinea și vinul, care, ca elemente ale lumii acesteia, rămân

trup, susținând că, în *transsubstantiatio* „Hristos face darurile locul, sediul resimținului Său început, vivificându-le cu Viața Sa“ .

²⁴ Trebuie să menționăm în cazul acesta, că trupul spiritual nu este, în genere, un trup abstract, ci individual, care conține în sine însuși o formă determinată, deși atât de universală cum este aceea a trupului Domnului. Și în acest sens, trupul Său cel înviat din morți și înălțat la ceruri, adică trupul cu care petrece de-a dreapta Tatălui, este trupul Său personal, pe care l-a avut în zilele existenței Sale pământești, purtând urmele mântuitoarelor patimi de pe cruce.

fără nici o schimbare sau modificare, numai că nu-și mai aparțin lor și nici lumii acesteia, ci preamăritului corp duhovnicesc al lui Hristos.

Toată problematica teoriei despre transsubstantiatio, străină cu desăvârșire Bisericii de dinaintea separării, nu decurge din dificultatea de-a se accepta *transpunerea* sau *preschimbarea* materiei lumii într-o fire, într-o existență supralumească, ci din dificultatea de-a se elucida *transsubstanțierea* sau *prefacerea* unei materii în alta, în limitele lumii acesteia. Ci transsubstanțiere aici nu există și pentru ca nu-i nicidecum loc, întrucât se pot transforma feluritele materii ale uneia și aceleiași lumi naturale, dar nu materii, elemente sau obiecte care aparțin unor domenii deosebite ale firii. Acestea din urmă se pot numai transpune unele într-altele, menținându-și cu toate acestea, în domeniile lor, propria lor formă de existență. Corpul lui Hristos, înfățișându-se în pâine și vin, nu încetează de-a fi corp duhovnicesc, care petrece sau rezidă *deasupra* lumii acesteia. Pâinea și vinul, devenind corpul și sângele lui Hristos, aparțin acum transcosmității, corporalității Sale preamărite, fără însă ca să-și piardă propria lor fire în această lume, – întrucât altfel s-ar niinici însăși transpunerea, μεταβολή, care cere unitatea efectivă, perfectă a lui *terminus a quo* cu *terminus ad quem*. Pâinea și vinul, în lumea și pentru viața lumii acesteia, rămân pâine și vin, fiindcă transpunerea lor nu este fizică, ci metafizică, adică dincolo de limitele acestei lumi. Pentru lumea aceasta prefacere pur și simplu nu există, deoarece Sfintele Daruri, își mențin și după actul acesta minunat toate însușirile materiilor din natură. Ci aceste elemente (pâinea și vinul) *devin nemijlocit, imediat, ca atari, fără nici o transsubstanțiere sau prefacere*, corporalitatea lui Hristos. Transpunerea nu este o transformare fizică a pâinii și a vinului în trup și sânge printr-un proces fizico-chimic.

asupra lumii materiale se menține, firește, și în Înălțare. Înviatul corp al Domnului, preamărit și duhovnicesc, este – prin sine însuși – independent de „pământ“, de materia acestei lumi, dar își menține puterea de-a se arăta prin materie și numai în virtutea aceasta ea devine trupul și sângele Domnului²⁴.

Instituirea Euharistiei în timpul petrecerii Domnului în lume este legată de săvârșirea ei cu pâine și vin, ca materii ale lumii acesteia. Cu puterea corpului Său duhovnicesc și preamărit Domnul le face în adevăr trupul și sângele Său. Pâinea și vinul, după cuvintele Domnului, *sunt* însuși trupul și sângele Său. Această identificare nu-i supusă nici unei îngrădiri de îndoială sau de răstălmăcire. Aici nu trebuie să deosebim substanța, ca ceva care s-a schimbat, s-a transsubstanțiat, și accidențele care nu s-au transsubstanțiat, nu s-au schimbat, ci au rămas așa precum au fost. Pâinea și vinul se fac, devin în mod absolut și integral (fără nici o limită) corpul și sângele mântuitor. Iar aceasta înseamnă că pâinea și vinul se transpun, se prefac în chip precis, adică nu materia, nu substanța acalitativă și abstractă a lumii acesteia („pământul“), care în general nici nu există, ci felul, soiul, genul calitativ și determinat al acestei materii, adică precis: pâinea și vinul, care, ca elemente ale lumii acesteia, rămân

trup, susținând că, în *transsubstantiatio* „Hristos face darurile locul, sediul resimțiiului Său început, vivificându-le cu Viața Sa“ .

²⁴ Trebuie să menționăm în cazul acesta, că trupul spiritual nu este, în genere, un trup abstract, ci individual, care conține în sine însuși o formă determinată, deși atât de universală cum este aceea a trupului Domnului. Și în acest sens, trupul Său cel înviat din morți și înălțat la ceruri, adică trupul cu care petrece de-a dreapta Tatălui, este trupul Său personal, pe care l-a avut în zilele existenței Sale pământești, purtând urmele mântuitoarelor patimi de pe cruce.

fără nici o schimbare sau modificare, numai că nu-și mai aparțin lor și nici lumii acesteia, ci preamăritului corp duhovnicesc al lui Hristos.

Toată problematica teoriei despre transsubstantiatio, străină cu desăvârșire Bisericii de dinaintea separării, nu decurge din dificultatea de-a se accepta *transpunerea* sau *preschimbarea* materiei lumii într-o fire, într-o existență supralumească, ci din dificultatea de-a se elucida *transsubstanțierea* sau *prefacerea* unei materii în alta, în limitele lumii acesteia. Ci transsubstanțiere aici nu există și pentru ea nu-i nicidecum loc, întrucât se pot transforma feluritele materii ale uneia și aceleiași lumi naturale, dar nu materii, elemente sau obiecte care aparțin unor domenii deosebite ale firii. Acestea din urmă se pot numai transpune unele într-altele, menținându-și cu toate acestea, în domeniile *lor*, propria lor formă de existență. Corpul lui Hristos, înfățișându-se în pâine și vin, nu încetează de-a fi corp duhovnicesc, care petrece sau rezidă *deasupra* lumii acesteia. Pâinea și vinul, devenind corpul și sângele lui Hristos, aparțin acum transcosmicității, corporalității Sale preamărite, fără însă ca să-și piardă propria lor fire în această lume, -- întrucât altfel s-ar nimici însăși transpunerea, μεταβολή, care cere unitatea efectivă, perfectă a lui *terminus a quo* cu *terminus ad quem*. Pâinea și vinul, în lumea și pentru viața lumii acesteia, rămân pâine și vin, fiindcă transpunerea lor nu este fizică, ci metafizică, adică dincolo de limitele acestei lumi. Pentru lumea aceasta prefacere pur și simplu nu există, deoarece Sfintele Daruri, își mențin și după actul acesta minunat toate însușirile materiilor din natură. Ci aceste elemente (pâinea și vinul) *devin nemijlocit, imediat, ca atari, fără nici o transsubstanțiere sau prefacere*, corporalitatea lui Hristos. Transpunerea nu este o transformare fizică a pâinii și a vinului în trup și sânge printr-un proces fizico-chimic.

De aceea, transsubstanțierea romano-catolică vrea să lămurească faptul pentru care nu există acest proces, scuzând, absolvind absența minunii transsubstanțierii naturale. Dar o asemenea înțelegere a *transpunerii* nimicește taina și-i denaturează sensul. Iar sensul tainei nu consistă în aceea că, credincioșii primesc o parte din trupul și din sângele lui Hristos în chip natural, ci în aceea că ei se împărtășesc cu una și nedespărțita corporalitate a Domnului, că se unesc cu El truște și prin aceasta și duhovnicește. Nu ne-am fi putut împărtăși nicidecum cu preamăritul trup și sânge *duhovnicesc* al Domnului, dacă El nu ne-ar face materială corporalitatea Sa în Taină. Mâncând în fața ucenicilor Săi, Domnul a dovedit că materia acestei lumi este unită cu preamăritul Său trup; în Taină, dimpotrivă: El Se dă pe Sine Însuși hrană, unindu-Se cu materia acestei lumi. Dacă se are în vedere sensul și puterea transpunerii acesteia, se poate spune nu numai că pâinea și vinul sunt trupul și sângele lui Hristos, ci și contrariul, că trupul și sângele lui Hristos sunt – în Taină – pâine și vin. De aceea, în Liturgia Sfântului Vasile cel Mare (ca și la Apostolul Pavel), Darurile odată sfințite se numesc ca și mai înainte – pâine și vin. – *Pentru transpunere nu se cere nici o transformare, prefacere sau transsubstanțiere*, întrucât trupul și sângele lui Hristos – după voința lui Dumnezeu – sunt în lumea noastră această pâine și acest vin, în loc determinat, pe altar determinat. Și fiindcă sunt așa cum sunt n-au nevoie de transformare, ci dimpotrivă: ele trebuie să-și mențină propria lor natură. Nimicindu-și această natură, și Taina și-ar pierde puterea. Această corelație este exprimată cum nu se poate mai bine în cuvintele de mai sus ale Sfântului Irineu, episcopul Lionului, privitoare la aceea că în Euharistie, hrana cerească se unește, se împreună cu hrana pământească. Nu orice materie poate să fie hrană, ci numai cea determinată. Elementele

euharistice, pâinea și vinul, sunt elemente nutritive, dar o dată cu ele se gustă, se primește și trupul duhovnicesc al lui Hristos, Care le-a primit în Sine Însuși și în acest sens S-a identificat cu ele. O dată cu aceasta, toate problemele celelalte, dacă *totus et integer Christus*, cu toate părțile trupului Său este prezent în Taină, cad ca lipsite cu desăvârșire de respectul, de pictatea și de înțelegerea cuvenită.

Însemnătate hotărâtoare are aici faptul că pâinea și vinul aparțin în general trupului lui Hristos, trup duhovnicesc și preamărit, reprezentând în lumea noastră corporalitatea reală, adevărată a trupului transcosmic.

Rămân însă de pătruns, de înțeles complet, distincția și despărțirea trupului și a sângelui lui Hristos. Dar luând o asemenea poziție, nu contravenim celeilalte, luată împotriva fiziologiei euharistice a romano-catolicilor? Nu. Pentru că despărțirea trupului și a sângelui la împărtășire, despărțire stabilită de Domnul, are mai înainte de toate însemnătate pentru Euharistia *ca jertfă*, întrucât reproduce moartea de pe Golgota. Dezunirea și despărțirea trupului și a sângelui, vărsarea post mortem a sângelui pe cruce, înseamnă moartea prin jertfă primită de Mielul lui Dumnezeu pentru păcatele oamenilor. De aceea în Euharistie, într-atât cât *este jertfă, trebuie* să avem această despărțire, care se întregește printr-o *nouă unire* a trupului și a sângelui (în Liturghia răsăriteană, faptul acesta se exprimă prin afundarea părticelei *IS* în Sfântul Potir însoțită de cuvintele: „Împlinirea Sfântului Duh”²⁵, iar mai pe urmă prin afundarea celorlalte părticele pentru împărtășire sau îmbibarea lor cu sângele Mielului, adică Sfintele Daruri cele

²⁵ Slavii spun: „Ispolnenie duha sventago”; Grecii spun: „Πλήρωμα Ποτηρίου, Πίστεως Ηνεύματος”, iar noi spunem: „Plinirea Paharului Credinței Sfântului Duh” (nota Pr. P. Angelescu).

pentru păstrare). Unirea aceasta corespunde Învierii Domnului prin Sfântul Duh, așa că celor ce se împărtășesc nu li se dă trupul din mormânt și nici sângele lui Hristos care nu s-a vărsat după moartea Sa, ci trupul cu sânge, trupul cel înviat, cel preamărit, cel duhovnicesc, cu toate că a trecut prin această despărțire a jertfei, prin moarte.

Din cauza aceasta, despărțirea și unirea trupului și a sângelui lui Hristos nu au nicidecum o însemnătate contrastantă, împotrivoitoare, și o dată cu aceasta nici una de distingere a corpului în părți solide și lichide, ci înseamnă drumul acestui trup din viața pământească – prin moarte – la Înviere. Trupul și sângele, în consistența lor individuală, despărțită, aparte, nu sunt elemente dătătoare, creatoare de viață, cu toate că sunt elemente proprii, apte de viață, alcătuind numai în unire trupul. Acestei înțelegeri a trupului și a sângelui îi corespunde și terminologia biblică. Aici – în Biblie – sângele are o însemnătate sacramentală deosebită. În legea pentru aducerea jertfelor, vărsarea și câteodată stropirea sau ungerea cu sânge au o putere sfințitoare, curățitoare și în general desăvârșitoare, putere pe care nu o are nicidecum carnea. Conform acestei valori sfințitoare a sângelui, Dumnezeu interzice cu strictețe lui Noe și urmașilor lui măncarea sângelui: Facerea IX, 4. Această interdicere se cuprinde în legea lui Moise: Leviticul III, 17; VII, 26-27; XVII, 14; Deuteronomul XII, 16-23; XV, 23. Motivul acestei interziceri îl formează faptul că *sângele este sufletul cărnii, al trupului*:

„Iar carne cu sufletul ei într'însa, cu sângele ei, să nu mâncați“; Facere IX, 4;

„Căci sufletul fiecărui trup este sângele lui; sângele lui este sufletul, viața lui“ (Leviticul XVII, 14);

„Sângele este suflet; să nu mânânci o dată cu carnea și sufletul“ (Deuteronomul XII, 16-23).

Prin urmare, sângele este „sufletul“, viața trupului, viață care își are substratul material în sânge. Corespunzător acestui fapt, în Noul Testament – în Evanghelii și în Epistolele apostolice – foarte des se vorbește despre jertfa mântuitoare a Domnului ca despre vărsarea sângelui Său *pentru răscumpărarea noastră* (Efeseni I, 7; Apoc. V, 9), *curățire prin credință* întru sângele Lui (Romani III, 25), *îndreptare prin sângele Lui* (Romani, V, 9), *împăciuire* prin sângele Crucii Lui (Coloseni I, 20), *curățire de păcat* (I Ioan I, 7 și Evrei IX, 14), *sfințire* (Evrei XIII, 12), *spălarea și albirea* veștmintelor în sângele Mielului (Apoc. VII, 14), *biruință* (Apocalipsa XVII, 11). Toate aceste expresii au un sens comun, acela că Domnul „Își dă Viața Sa“ (Ioan X, 17) pentru păcatele lumii. Tot astfel și la instituirea Euharistiei, în ceea ce privește iertarea păcatelor, se vorbește direct numai despre „vărsarea sângelui“ nu și despre „frângerea trupului”²⁶. Se poate spune că trupul este *locul* acțiunii dătătoare de viață a sângelui, întrucât sângele nu există în afară de trup – dacă acesta este viu – și se varsă numai la moartea trupului. În sânge și este chiar puterea jertfei, sufletul ei.

Distincția aceasta poate fi transpusă și în sens hristologic. După hotărârea sinoadelor ecumenice – al IV-lea și al VI-lea – convocate pentru condamnarea ereziei lui Apollinarie, Hristos a primit trup omenesc vivificat de sufletul rațional, ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, adică două obârșii, două începuturi propriu-zise, care corespund trupului și sângelui primite din Fecioara Maria. Întreg ansamblul acesta corespunde triplei consistențe a omului: *duh, suflet și corp*.

²⁶ Numai la Sfântul Apostol Pavel aflăm: „care se frânge pentru voi“ (I Cor. XI, 24).

La Dumnezeu-Omul, duhul ipostatic este Însuși Cuvântul, iar sângele și trupul corespund sufletului și cărnii (carnalității). Faptul acesta se confirmă și în forma morții de pe cruce a Mântuitorului, descrisă de Evanghelistul Ioan (XIX, 30); „și plecându-Și capul, Și-a dat duhul“. Iar ca semn că viața s-a depărtat de la Împunsul cu sulița, a curs sânge și apă, așa că în mormânt a fost pus trupul fără sânge, fără viață. Sufletul lui omenesc (al trupului), *anima*, a părăsit trupul o dată cu sângele. De aici, între altele, rezultă și sensul dogmatic al împărtășirii sub două chipuri, sub două aspecte (care pot și să nu fie astfel, de exemplu: la împărtășirea copiilor numai cu sânge, iar până la un punct oarecare și la împărtășirea de la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, unde îmbibarea prealabilă a Agnețului cu sânge nu realizează pe deplin împărtășirea sub cele două aspecte), dar unirea, împreunarea trupului și a sângelui, corespunde învierii și preamăririi. Celor care se împărtășesc nu li se dă, prin urmare, trupul cel mort, trupul privat de sânge care a stat în mormânt, ci trupul cel viu, trupul cel înviat și preamărit. De aceea și este chiar atât de esențială prealabila afundare a părticelei *IS* în Sfântul Potir, însoțită de cuvintele „Împlinirea Sfântului Duh“, întrucât această afundare corespunde noii uniri, noii împreunări a trupului și a sângelui prin reîntoarcerea vieții în trup, adică prin Înviere²⁷.

27 Mai departe, aceasta se săvârșește și asupra celorlalte părticele ale Agnețului, prin afundarea lor în sângele din Potir sau prin îmbibarea lor cu sânge (așa cum se face la pregătirea Agnețului de la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite). Privarea laicilor la romano-catolici de Sfântul Potir ar vrea să însemne că ei nu se împărtășesc cu trupul cel înviat al Domnului, ci cu cel care a stat în mormânt, cu cel despărțit de sânge. În adevăr, și aici (la romano-catolici) se pune în Paniță – în Sfântul Potir – o părticică din *hostie*, cu care însă se împărtășește preotul, și se poate ca însemnătatea

Încât, prefacerea sau transpunerea pâinii și a vinului în trupul și în sângele lui Hristos nu înseamnă sălășluirea *substantialiter* a Domnului Cel din ceruri în aceste accidente, ca într-un fel de „obroc” sau „înveliș”, ci transpunere directă, fără nici un fel de limitare și fără nici un rest (adică în întregime în trupul și sângele lui Hristos), o transpunere autentică, veridică. O dată cu aceasta, faptul că pâinea și vinul – în natura, în firea lor pământească – rămân pâine și vin, adică ceea ce au fost, n-are absolut nici o însemnătate. Pâinea și vinul însă, ca atari, au devenit cu totul altceva în ele înseși, chiar nici nu mai au o fire, o existență independentă – ca materii ale lumii acesteia – ci aparțin trupului lui Iisus, tot așa cum au aparținut aceluiași trup și peștii mâncați de Domnul în fața ucenicilor. Domnul, Care există cu corpul Său duhovnicesc și preamărit la dreapta lui Dumnezeu-Tatăl, Își creează prin transpunere trup din pâine – materie a lumii acesteia – însuflețind-o cu sângele Său. Pentru transpunerea aceasta, nu numai că nu se cere „transsubstanțierea” elementelor pâine și vin, dar ea chiar se și exclude, întrucât, în general, nici nu există în lume atari materii în care să se poată transforma preamăritul trup al Domnului, care rezidă, se află, petrece în afara lumii acesteia. Domnul a instituit Taina Euharistiei în timpul petrecerii Sale pe pământ, atunci când avea trup pământesc. Dar acest trup s-a transfigurat în

acestei cufundări să se răsfrângă, să se răspândească asupra întregii *hostii* sfințite. Cu toate acestea, *hostia* rămâne total privată de unirea mântuitoare cu Sângele. Prin această diferențiere se mărește și mai mult prerogativa preotului, întrucât numai el singur primește în sine împărtășirea cu toată puterea ei, laicii bucurându-se de o împărtășire care nu are toată plinătatea. Întregul sens al lui *sub utraque* (sub un aspect și altul), constă tocmai în această remembrare, reunire a trupului și a sângelui, a sufletului și a trupului.

trupul Învierii și prin aceasta a devenit translumesc. De aceea transpunerea Sfintelor Daruri se cuvine a fi înțeleasă nu ca o „transsubstanțiere“ a unei materii în alta, ci ca o legătură a corpului duhovnicesc al Domnului cu elementele („materile“) euharistice ale lumii acesteia. Stabilirea, determinarea acestei legături este însăși *transpunerea*, – un act metafizic, nu fizic. Actul acesta reprezintă în sine analogia dumnezeieștii întrupări și înseamnă arătarea lui Hristos pe pământ după Înălțare, unde materia euharistică este forma mediatoare a acestei arătări sau prezențe. Dacă înțelegem astfel transpunerea, atunci cad de la sine toate celelalte probleme deplasate, privitoare la felul în care Domnul ni Se dă pe Sine Însuși mâncare în același timp și în timpuri deosebite, și la felul în care este prezent întreg în fiecare părticică din Sfânta Împărtășanie: acestea sunt mijloace, moduri, aptitudini, forme ale arătării Sale și indiscutabil, nici nu au și nici nu pot să existe granițe pentru ele. O dată cu aceasta, nici o Cină, nici un Ospăț euharistic nu epuizează înfățișările acestea ale Domnului în lume și de aceea nu putem spune nicidecum: aici și numai aici este prezent Hristos întreg, iar în alt loc nu este. În adevăr, în zilele trăirii Sale pe pământ, Domnul, primind un trup omenesc real, a primit o dată cu el și mărginirea lui spațială. Acum însă, și în virtutea Dumnezeirii Sale, El petrece supraspațial, în ceruri, în sânul Sfintei Treimi; cât a fost însă pe pământ, S-a supus și mărginirii spațiale și celei temporale, putând să fie prezent numai într-un singur loc, din toate celelalte absentând. O dată însă cu Învierea Sa, El Se eliberează de mărginirea spațială, apărând și dispărând din fața ucenicilor, nemaifiind împiedicat de legea impenetrabilității spațiului. Tot astfel, învingând dumnezeiește limitele timpului, Domnul săvârșește Cina cea tainică împărtășind cu trupul și sângele Său, „care se varsă pentru mulți“, mai înainte de însăși această vărsare și chiar mai înainte

de Înviere și de depărtarea din lume. Cina cea tainică, cu toate că este săvârșită de Domnul în timp, se înalță însă deasupra timpului și a timpurilor, întrucât în ea se instaurează unirea cerescului cu pământescul.

Prin urmare, pentru înfățișarea sau arătarea Domnului nu există hotarele pământești ale spațiului și ale timpului, așa că Domnul este prezent pe pământ în nenumăratele jertfe euharistice „împărțit dar nu despărțit“. Aceasta chiar și este prezența propriu-zisă a lui Hristos în Euharistie. Prezența aceasta nu-și pierde nicidecum din putere prin aceea că transpunerea euharistică se concepe în analogie cu arătările, înfățișările Domnului de după Înviere: după cum aceste arătări n-au fost imagine ori iluzorii, ci absolut reale – după mărturisirea personală a Domnului (Luca XXIV, 37-40), – tot astfel și înfățișarea, arătarea Domnului în Sfintele Daruri este prezența Lui adevărată.

Dar între aceste arătări există deosebire. Arătările Domnului ucenicilor sunt strâns legate de zilele în care se săvârșește tranziția „suirii la Tatăl“, de aceea ele au un caracter tranzitoriu: Domnul Cel ce Se arată aparține încă acestei lumi și totuși nu-i aparține. Caracteristica aceasta o denotă, pe de o parte, faptul interzicerii Mariei Magdalena de a se atinge de El, pe de alta, porunca expresă dată ucenicilor – îndeosebi lui Toma – de a-L pipăi. Domnul are corporalitate, pe care Și-o însușește din cauza ucenicilor și de care Se eliberează atunci când Se face nevăzut de ei, de ucenici. După Înălțare însă, Domnul nu mai aparține deloc acestei lumi și nu Se mai arată în acea corporalitate în care Se arăta atunci când sălășluia, când petrecea încă în ea. De astădată, El Se arată altfel, nu în propria-I formă de preamărire, ci numai în materie pământească, în virtutea legăturii corpului Său duhovnicesc cu lumea. Această arătare

sau prezență a Domnului în materia acestei lumi, este însăși actul transpunerii Sfintelor Daruri.

Dar arătarea aceasta a Domnului se distinge de înfățișările Sale ucenicilor după Înviere, nu numai după caracter, ci și după scop. În arătările Sale, Domnul Se înfățișează ucenicilor clar, vizibil, cu toată posibilitatea evidențierii, convingerii senzoriale, în scopul de-a învinge, de-a înlătura necredința lor. Prin aceste arătări, El a dovedit petrecerea Sa pe pământ, deși în altă consistență decât cea de pe pământ atunci. Arătările Domnului au fost externe, făcând posibile necredința și îndoiala (Matei XXVIII, 17; Marcu XVI, 14; Luca XXIV, 37). Prezența lui Hristos însă în Sfintele Daruri nu-i externă – nici n-ar putea să fie astfel –, ci numai tainică și evidentă lăuntric. Și numai ea atare se realizează în Sfânta Împărtășire. Trupul și sângele lui Hristos nu ne sunt date – în Sfânta Taină – neraportat sau indiferent, ci *pentru împărtășire*, și prezența Domnului în Sfintele Daruri se determină și se limitează numai în acest scop precis. În Apus, după erezia lui Berengarius, la începutul secolului al VII-lea, s-a dezvoltat un cult cu desăvârșire străin Bisericii din primele veacuri, în ceea ce privește adorarea, închinarea Sfintelor Daruri, printr-o expunere sau etalare deosebită a Lor. Cultul acesta tinde să transforme arătarea Domnului în Sfintele Daruri în scopul împărtășirii, în arătarea Lui ca petrecând pe pământ într-un loc anumit – *Christus in pyxide* (= Hristos în cutie). Aceasta denotă o împotrivire atât față de Cina cea tainică, de porunca Domnului prin care a dat ucenicilor trupul și sângele Său: „luați, mâncați... beți dintr-acesta toți”, cât și față de minunea Înălțării, prin care petrecerea pe pământ ia sfârșit²⁸.

²⁸ În Biserica romano-catolică există chiar obiceiul de a se sfinți *hostie* pentru ostensorium, adică nu pentru împărtășire. (Aceasta se întrebuințează

Închinarea Sfintelor Daruri, care sunt – prin sfințire – adevăratul trup și sânge al lui Hristos, se face în Biserica Ortodoxă numai la Liturghie, când Ele se scot pentru împărtășire, iar mai pe urmă în ducerea Lor la jertfelnic (proscomidiar) pentru *consumare*²⁹ sau *administrare*, fapt ce corespunde Înălțării. Prin Ele noi ne închinăm Domnului Însuși, Care este prezent în Sfânta Împărtășanie. Sfintele Daruri, Cele lăsate pentru împărtășirea bolnavilor, așa-numitele „Sfinte Daruri pentru păstrare“, întrucât puterea Lor împărtășitoare se extinde și dincolo de limitele temporale ale Liturghiei), nu se expun, nu se etalează, ci se păstrează în chivotul sau artoforul de pe Sfântul Prestol. În adevăr, atunci când se descoperă sau se iau pentru împărtășire, Li se dă aceeași închinare ca și în momentul corespunzător din Sfânta

numai de preot după o anumită vreme, dar pentru un cu totul alt scop decât al împărtășirii; cu alte cuvinte, cu ea nu se împărtășește niciodată). În adevăr, și prin aceasta catolicii tind să rețină pe Hristos pe pământ, să-L aibă în mijlocul lor și să I se închine. De aici și un cult deosebit pentru Euharistie. Dar catolicismul este absolut fără nici o putere ca să schimbe voința lui Hristos, care a dorit să Se dea pe Sine Însuși în Sfânta Împărtășire, nu în altă arătare a Sa, de aceea etalarea Sfintelor Daruri pentru închinare înseamnă un exces de extindere a Euharistiei prin împărtășirea nu numai cu gura, ci și cu ochii (așa-numita „împărtășire spirituală“).

²⁹ Termenul nostru liturgic *potrivire* (= *potrivirea Sfintelor*), nu corespunde exact înțelesului pe care-l are în limba slavonă *potreblenie*, de unde l-am împrumutat. *Potreblenie* are, în limba de origină, sensul de exterminare, de consumare, iar în slavona liturgică - sensul de „distrugere“, (*distrugerea sau consumarea Lor* de către arhierei, preoți și diaconi), fapt ce corespunde Înălțării Mântuitorului. Prin cuvântul *potrivire* noi am diminuat înțelesul acesta acordându-i o altă accepțiune decât pe aceea care îi este proprie și adecvată (nota Pr. P. Angelescu).

Liturghie, dar o dată cu aceasta, totul s-a terminat. Raportul Bisericii Ortodoxe față de Sfintele Daruri cele pentru păstrare, se manifestă practic nu în tendința de a fi arătate și văzute, ci în scopul de a fi ferite ca Taină sublimă și sfântă, – prezența euharistică a lui Hristos pe pământ descoperindu-Se, revelându-Se numai atunci când săvârșește Împărtășirea.

Deosebirea aceasta de înțelegere între romano-catolici și ortodocși este foarte bine exprimată în următoarele cuvinte ale Sfântului Ioan Damaschinul: „nu trupul cel ce s-a înălțat la cer se coboară de acolo, ci chiar pâinea și vinul se schimbă în trupul și în sângele lui Dumnezeu“. (*Dreapta expunere a Credinței Ortodoxe*, cartea a IV-a, cap. 13). Tot astfel se spune și în Epistola patriarhilor răsăriteni (art. 17): „Și aceasta nu «prin faptul sau în sensul» că trupul Domnului, care se află în ceruri, coboară la jertfelnic, ci «pentru aceea» că pâinea punerii-înainte, care se prepară anume și aparte în toate bisericile și care, după sfințire, preschimbată și prefăcută, se face una și aceeași cu trupul, cu ființa din ceruri“. *Coborârea* lui Hristos pe pământ corespunde înălțării materiei pământești până la reunirea, reîmpreunarea ei cu preamăritul corp al Domnului. Lumina nu este zăvorâtă în sine și nesupusă Domnului, de aceea El poate – din iubirea Sa pentru oameni – să înalțe materia acestei lumi până la împreunarea ei cu Sine, pentru ca astfel să se poată uni și credincioșii cu El Însuși. Așa spune și Sfântul Irineu, episcopul Lionului, afirmând că pâinea, primind binecuvântarea, devine „Euharistic, care constă acum din două elemente: unul ceresc și celălalt pământesc“. Sfintele Taine ne sunt dăruite pentru împărtășire și numai în împărtășire ni se dă putința unirii depline cu Hristos: „Cine mănâncă carnea Mea și bea sângele Meu, petrece în Mine și Eu în el“ (Ioan VI, 56).

Aceasta, firește, nu înseamnă nicidecum că trupul și sângele lui Hristos apar ca atari numai în simpla mâncare sau consumare a pâinii și a vinului, după cum se concepe acest fapt în protestantism. Împărtășirea este gustarea trupului și a sângelui date de Domnul pentru cuminicare cu El. Din poziția aceasta a credinței absolute că pâinea cerească nu este hrană obișnuită și că pentru primirea ei se cere pregătire și vrednicie (altfel se primește într-o judecată și osândă), se face – în protestantism – o poziție de necredință, întrucât el exagerează susținând că taina se săvârșește numai prin credință individuală și de aceea, ca să elibereze înțelegerea ei de mecanicizare, protestanții au subiectivizat-o³⁰. Biserica Ortodoxă, însă, crede că prefacerea sau transpunerea Sfintelor Daruri se săvârșește pentru împărtășire, dar că pâinea și vinul sunt deja³¹ trupul și sângele lui Hristos mai înainte și în afară de împărtășire, care (împărtășirea) numai prin aceasta se și face posibilă. Domnul este prezent în adevăr în Sfintele Daruri, și această prezență reală este crez comun atât lumii ortodoxe cât și celei catolice. Numai că înțelegerea acestei prezențe reale, *presentia realis*, se cere cât mai precis posibil lămurită, cu atât mai mult cu cât ea are o proveniență scolastică și nu una patristico-bisericească. Ce este anume această prezență reală? Sălășluirea Domnului în Sfintele Daruri constă la catolici în credința că – în adevăr – Domnul este prezent în *hostie* nevăzut, fără „accidente“, totuși absolut *substanțial*, adică așa cum petrece în ceruri la dreapta

³⁰ Aceasta este legată încă -- la protestanți -- și cu negarea însemnătății de jertfă a Euharistiei. Domnul însuși, însă, a legat și a identificat împărtășirea trupului și a sângelui Său cu despărțirea lor în jertfă, cu moartea Sa pe cruce: „moartea Domnului vestiți“ (I Corinteni XI, 26), - spune despre Euharistie Sfântul Apostol Pavel.

³¹ Inevitabil pentru menținerea sensului (nota Pr. P. Angelescu).

Tatălui. De aceea prezența Lui aici este tot una cu întoarcerea Sa pe pământ după Înălțare. În sensul acesta, *hostia* este expusă – la altar – adorării, închinării și este scoasă la procesiuni întru semnul Domnului, Care petrece pe pământ. Concepția ortodoxă însă, consistă în aceea că Domnul în realitate este prezent în Sfintele Daruri, dar că aceste Daruri sunt date cu un scop determinat, precis: pentru împărtășire, – și numai în raport cu acest scop, de care despărțirea, dezaxarea acestei prezențe ar fi ceva absolut nenatural, nedrept, incorect. Prezența Domnului se descoperă, se revelează numai în împărtășire. De aceea, nu se cuvine să abatem nicidecum această prezență, nici s-o despărțim – așa cum fac romano-catolicii – de însemnătatea ei inițială și precisă, ci trebuie s-o comparăm, s-o egalăm cu arătarea, cu înfățișarea Domnului comună ucenicilor. Deosebirea aceasta poate fi evidențiată și în ceea ce privește Cina cea tainică: Domnul a fost prezent aici, în mijlocul ucenicilor, așa cum a fost prezent între ei și în arătările Lui de după Înviere. Dar concomitent cu această – ca să zicem așa – prezență imediată, nemijlocită, Domnul a împărtășit pe ucenici cu trupul și sângele Său, adică le-a arătat lor și forma sau chipul tainicei Lui prezențe în împărtășire. Prin aceasta, Domnul Însuși a distins și chiar a contrastat cele două feluri ale prezenței Sale. Nedistingerea, și chiar amestecul sau tendențioasa lor identificare, alcătuiește greșeala, viciul capital al concepției romano-catolice. Și iarăși, nu se cuvine să spunem că această distingere a chipurilor arătării Mântuitorului – în mod nemijlocit și tainic – covârșește puterea de înțelegere a omului. Nouă ni-i dată această deosebire: Domnul, după Înălțare, nu mai este prezent propriu-zis (personal) pe pământ și nu ni Se înfățișează ca până la Înălțare, ci El Se dă pe Sine în Sfânta Împărtășire și ca atare și este prezent în ea. Pe de o parte, avem în Sfânta Împărtășire adevărata prezență a Domnului Însuși și ne închinăm ei; pe de altă parte, această

prezență este determinată, expresă, concretă numai pentru Împărtășire. De aceea, avem datoria să nu încercăm a o înlătura, a o despărți de acest scop, așa cum se întâmplă cu adorația romano-catolică. De aici rezultă că închinarea Sfintelor Daruri, contemplarea Lor prin rugăciune sunt cu putință numai la Cina cea tainică, adică la dumnezeiasca Liturghie, unde în afară de cuminecarea directă, se împărtășesc prin această prezență – spiritualicește – și toți ceilalți credincioși.

S-ar putea ivi o îndoială în ceea ce privește limitarea prezenței Domnului în Sfintele Daruri numai la scopul împărtășirii. Dar aceasta este voința precisă a Domnului: „luați, mâncați și beți“. Aici este necesar să anuntăm – în general – că, deși în toate Tainele Bisericii se dă în chip unitar, egal, Darul Sfântului Duh, totuși El se dă deosebit în fiecare, și această deosebire, sau ca să zicem așa, specificul arătării, corespunde unității și identității Înfățișătorului. Într-o astfel de formă avem și în Euharistic prezența pe pământ a lui Hristos, dar încadrată numai scopului împărtășirii. Noi ne închinăm Sfintelor Daruri în Taina Împărtășirii, fiindcă în Ele este prezent Hristos, Care Se dă pe Sine Însuși celor ce se împărtășesc, dar în Ele noi nu ne putem atinge de Domnul și nici nu-L putem reține între noi.

Aici se face comparația și, o dată cu ea, și deosebirea care există între Sfintele Daruri și Sfintele Icoane. După cum se știe, în disputele iconoclaste, faptul acesta a jucat un foarte mare rol, întrucât iconoclaștii socoteau Sfintele Daruri drept unica Icoană a Mântuitorului căreia i se cuvine adorare. Ortodocșii (preacuviosul Teodor Studitul și alții) au răspuns dimpotrivă, că Sfintele Daruri nu sunt icoană, întrucât în Sfintele Daruri este prezent Însuși Domnul cu trupul și sângele Său. Icoana, cu toate că este un loc binecuvântat al prezenței Domnului în forma Lui imaginată sau figurată, nu este totuși o

prezență reală, personală, ca aceea a arătării Domnului Însuși. Icoana este numai indicarea puterii sau a acțiunii Sale, de aceea ei nu i se cuvine o adorare asemănătoare cu cea cuvenită Dumnezeuirii, ci o adorare relativă, ca loc al prezenței Domnului. Prezența puterii lui Hristos în icoana Sa este legată de o însemnătate hotărâtă și anume: de rugăciuni în fața ei, rugăciuni care se întorc la Însuși Hristos, iar în legătură cu aceasta, și pentru venerare (prin sărutare, prin punerea candeliei etc.). Sfintele Daruri nu ne sunt date pentru rugăciuni în fața Lor, ci pentru împărtășire și Ele nu trebuie transformate în icoane³².

Prin urmare, *chestiunea prefacerii sau a transpunerii Sfintelor Daruri în trupul și sângele Domnului nu este nicidecum o chestiune cosmologică, ci una hristologică*. Ea se formulează și se rezolvă în limite și pe teren hristologic, și anume, pe baza învățaturii despre corpul Domnului, cel pământesc și cel preamărit, cel de până la Înviere și cel de după Înviere. Această învățătură, privitoare la cele două consistențe ale corporalității Domnului, este foarte puțin examinată în teologie. Studiul de față caută să însemne o încercare de reîntoarcerea chestiunii la conținutul ei real, conținut care conduce, după cum am văzut, la următoarele poziții:

- I. În taina Euharistiei, elementele pământești – pâinea și vinul – se prefac sau se transpun în adevăr în trupul și sângele lui Hristos.
- II. Datorită acestei prefaceri sau transpuneri, pâinea și vinul – cu toate proprietățile lor – încetează în general de-a mai fi elemente ale lumii acesteia, căreia îi aparțin, devenind adevăratul trup și sânge al lui Hristos.

³² În afară de aceasta, icoana este chipul vizibil, dar al prezenței netrupești a Domnului, în timp ce Sfintele Daruri sunt această prezență corporală, dar tainică, adică fără o formă vizibilă.

- III. Această prefacere sau transpunere se săvârșește prin unirea lor cu corpul duhovnicesc și preamărit al Domnului, Care S-a înălțat din lume și Care Se arată pe pământ în pâinea și vinul euharistic.
- IV. În calitatea lor de materii pământești, elementele euharistice rămân pentru lume pâine și vin; odată însă prefăcute sau transpuse, ele aparțin corpului lui Hristos, Care Se află în afara și deasupra lumii acesteia, așa că elementele euharistice dobândesc existența, firea supracosmică a corporalității Domnului, arătând pe pământ corporalitatea aceasta a lui Hristos.
- V. Deoarece corpul lui Hristos, după Înălțare, rezidă deasupra lumii în consistența-I duhovnicească și preamărită (și, prin urmare, nu poate să aibă „accidențe pământești”), prefacerea sau transpunerea Sfintelor Daruri – pentru lume – nu se poate evidenția, nu se poate manifesta senzorial. Pâinea și vinul, devenind corpul și sângele lui Hristos prin unirea lor cu preamăritul corp duhovnicesc al Domnului, nu trebuie să-și schimbe forma, aspectul lor pământesc, întrucât nu la acest aspect se referă schimbarea, prefacerea lor metafizică. Ci ele, în întregime, fără nici o distincție în substanțe și accidențe, *se transpun* în trupul și sângele Domnului.
- VI. În virtutea acestei transpuneri absolute, cad de la sine toate celelalte teorii privitoare la *impanatio*, întrucât prin ele se tăgăduiește transpunerea, acesteia substituindu-i-se într-un mod simplu unirea faptică (*consubstantiatio*) a ceea ce nu se poate consubstanția: pâinea și vinul, materii ale lumii acesteia, și corpul translumesc al lui Hristos. Cu alte cuvinte, deși această unire se poate exprima numai prin transpunere, care, de altfel, se și subînțelege în teoriile despre *impanatio*, ea nu se exprimă totuși. Cu toate

acestea, serviciul lor constă în aceea că prin ele (teoriile despre *impanatio*) se învinge ideea convertirii sau a prefacerii fizice (sau a transsubstanțierii) așezată de romano-catolici în locul transpunerii, înălțându-se prin aceasta (ideea protestantă subînțeleasă) până la concepția unirii adevărate.

VII. Fundamentul general al *prefacerii* sau *transpunerii* euharistice constă în faptul că Domnul a trecut de pe pământ, unde a posedat un trup pământesc, la cer, unde posedă un corp ceresc, menținând legătura cu toate consistențele străbătute. De aceea, El Se poate întoarce la consistența trupului Său pământesc prin transpunere. Domnul a instituit Euharistia – pentru fiii pământului – când se afla încă pe pământ; de aceea lor li se dă trupul pământesc. După Înviere însă, când toate lăcașurile acestea pământești vor fi arse, împărtășirea din corpul duhovnicesc se va săvârși absolut nemijlocit. Pentru această împărtășire ne și rugăm în fața Sfintelor Daruri: „Și dă-ne să ne împărtășim cu Tine mai adevărat în ziua cea neînserată a Împărăției Tale”.

Euharistia și problemele sociale ale societății moderne

Crugul vremii moderne e înfierat, în înțelesul cel mai adânc al cuvântului, cu semnul problemei sociale. Conștiința socială strigă ca dreptatea să se înfăptuiască în relațiile mutuale dintre oameni și pretinde, ca rațiune și scop, depășirea constrângerii impuse de realitatea actuală.

În adevăr se poate spune, că, deși problema socială a existat în toate vremurile în istorie, totuși pentru propria noastră vreme ea reprezintă un destin anumit; o sarcină istorică covârșitoare. Aritudinea față de această problemă e determinată în practică de criterii deosebite, iar poziția dominantă e ocupată de *natural*, de așa-numiții factori biologici, de lupta animală pentru existență în forma războiului de clasă și de concurența economică directă.

Concurența economică directă ne pune la îndemână una din cheile de înțelegere a vieții economice a societății prin economia politică, care, din nenorocire, reprezintă nu numai un vis urât, zămislit în creierul unui Riccardo sau Karl Marx, ci însuși realitatea; denunțând în același timp și pseudocreștinismul societății noastre. Iar războiul bestial dintre clase și indivizi e nu numai un fapt, ci și un îndemn proclamat în

presă, în stradă și în adunările publice. Așa că societatea contemporană a ajuns să trăiască pe un vulcan, amenințată întruna de cutremure și catastrofe, identice cu acelea ce s-au petrecut în propria noastră patrie.

Prin urmare, atmosfera întrecă e otrăvită de ură socială, de gelozie și de disperare. „*Rezolvă-mi problema, sau te mănânc*“! – amenință Sfinxul social pe Oedipul contemporan. Putea-se-va oare așeza înțelegerea printre loviturile vrăjmășiei mutuale? Sigur, că da. Fiindcă, cu toate acestea, afară de ura de clasă, depozitul spiritual al societății moderne conține încă și altfel de puteri și de concepții. În primul rând, menționăm aici acele năzuințe care pot fi numite, în cel mai adânc înțeles, idealul umanitar și moral. Societatea contemporană, în adevăr, posedă un capital acumulat de solidaritate socială, de simpatie, – pe baza căruia se încearcă să se dobândească libertatea, egalitatea și fraternitatea. Cu toată asprimea socială, în lumea europeană există o vastă năzuință pentru respectul persoanei și al libertății ei; și se înfioară involuntar când drepturile ei sunt violate, cum de exemplu în Germania de azi.

Dragostea de libertate e și mai evident dorită comparând viața națiunilor europene cu a Rusiei Sovietice, unde tronează, sub mască *roșie*, cea mai sălbatică formă de despotism asiatic, bestial de furios.

Fără îndoială, umanitarismul european e de origine creștină. Totuși, de foarte multă vreme el a fost despărțit de solul său creștin și, de fapt, apare întovărășit mai direct cu principiile de la 1789 – *liberté, égalité, fraternité* – cu Rousseau și Voltaire, decât cu Evanghelia și Noul Testament; deși numai în Evanghelic și Noul Testament își poate găsi o îndreptățire îndestulătoare. Aceste idealuri umanitare reprezintă, prin ele înseși o comună și așa zicând bătătoare la ochi temelie a mișcării sociale contemporane. Și totuși aceasta

s-ar putea numi: *sentimentalism social* al vremurilor noastre, fiindcă n-a pătruns adânc în viață și se îndestulează numai cu un optimism umanitar superficial. Aceste concepte, lipsite de sensibilitate în ce privește păcatul original și puterea răului în om, de ar fi să le exprimăm în limbajul dogmei creștine, corespund, fără înconjur, *Pelagianismului*. Privit cantitativ, un atare Pelagianism social este în adevăr universal azi. Și ca un rezultat al acestuia, mișcarea socială contemporană, luată în general, tinde a deveni ireligioasă; sau, cel puțin, areligioasă. Una dintre personificările unui atare umanitarism areligios o identificăm în Francmasonerie, cel puțin în unele dintre formele sale.

Paralel cu mișcarea socială ireligioasă, care este biologică și umanitaristă, ființează totuși și o mișcare religioasă și creștină. De altfel, ar fi imposibil de conceput creștinătatea contemporană, reprezentată prin variatele ei confesiuni, ca lipsită complet de conștiința unei datorii și a unei responsabilități sociale. Constant, biserica a ținut și ține trează conștiința, atât cea individuală cât și cea socială. Nu găsim însă necesar să ne oprim în chip deosebit la variatele mișcări sociale – ideologie, muncă socială –, ai căror reprezentanți își trag inspirația din credința creștină, silindu-se să introducă în viață principiile Evangheliilor și să urmeze învățătura lui Hristos. În această țară (Anglia) în special, aflăm cele mai vechi și cele mai cuprinzătoare exemple ale unei atare mișcări, ce continuă și azi. Dar o atitudine creștină comună față de problema socială o aflăm generalizată în, așa-numitul, *Stockholm Movement*. De asemenea, putem face amintire aici și de romano-catolicismul social, care se desfășoară independent de *Stockholm Movement*. *Stockholm Movement* este predominant religios – etic sau etic-social. În conformitate cu noua expresie, formulată de unul dintre

capii acestei mișcări, de Arhiepiscopul Söderblom, Conferința de la Stockholm, din 1925, ar trebui să fie *Niceea eticii sociale*.

În general, mișcarea socială în creștinătate își află justificarea suficientă, precum și inspirația, în preceptele Evangheliilor. În legătură, neapărat, cu celelalte precepte ale Evangheliilor și Noul Testament ea năzuiește să devină o „Predică de pe munte” socială. Dar, o atare înțelegere a cuvântului lui Dumnezeu, despre chestiunea de mai sus, află temei îndestulător și în sfânta tradiție. Adică – în scrierile Sfinților Părinți, care, precum se știe, conțin un material bogat privitor la mesajul social al Creștinătății (Sfântul Vasile cel Mare, Ioan Hrisostomul, Augustin, Lactanțiu, Ambrozic și mulți alții). Ca urmare, din punct de vedere al conținutului pur social, învățătura lor dobândește un caracter modern, dar totodată ea stabilește, perfect lămurit, și legătura care există între etica creștină și problema socială, dând *dragostei* creștine și un aspect social. În general, se poate spune cu precizie că Creștinătatea socială apare mai îndreptățită să primească sprijinul sfintei tradiții, decât individualismul care îndeamnă la tăgăduirea lumii. Dar o interpretare a problemei sociale numai în cadrele eticii sociale, caracteristică în special Protestantismului, este fără îndoială imperfectă. Deci problema trebuie așezată pe o bază metafizică sau ontologică proprie; trebuie deci să i se dea o temelie *dogmatică*.

Ideea despre împărăția lui Dumnezeu trebuie înfățișată în plenitudinea ei, iar nu ca ceva a cărei existență e numai etică. De asemenea, trebuie prezentată ca o universală prorocire despre un înalt plan al existenței: adică trebuie înfățișată în aspectele ei eshatologice și ontologice. În acest sens, din capul locului putem formula teza noastră, ce pretinde să fie dezvoltată mai departe așa: *teologia euharistică trebuie să servească drept temelie pentru sociologia creștină*.

Acum, ce înseamnă aceasta? Ce legătură este între Sfânta Împărtășanie și Viața Socială? În așteptarea răspunsului la această întrebare, suntem obligați să ne coborâni încet-încet pe drumul antropologiei creștine.

*

* *

În concordanță cu adevărata lui creație, omul este nu numai o ființă individuală, ci și un progenitor. În contrast cu îngerii, care reprezintă între ei o *multitudine* concordantă, un „sobor“ (concilia), umanitatea este o *multitudine*, un *genus*. Omenirea este legată prin comună descendență de un strămoș, de Adam cel întâi zidit, și posedă o natură în comun. În acest sens, omenirea este zidită după chipul Sfintei Treimi, în care cele trei ipostase posedă o singură natură și se împărtășește (înăuntrul ei) de o viață comună. Dogma creștină fundamentală despre Cădere și Răscumpărare e unită cu acest fapt. Potrivit învățăturii bisericii, în persoana lui Adam cel întâi zidit, toată omenirea e stricăată prin păcatul original; pentru că în el „toți au păcătuit“ (Rom. V, 12). Dar în persoana noului Adam, Hristos, toată firea omenească este reintegrată. „Și precum în Adam toți mor, așa și întru Hristos: toți vor învia“ (I Cor. XV, 22) și din acest motiv ὁ Λόγος σώπξ ἐγέβετο. Întruparea lui Hristos, faptul că El a devenit om, implică, [faptul] că El a luat firea omenească în întregime; e întregul și completul Adam. Prin natura Sa omenească, Hristos a posedat o individualitate umană concretă; a fost o persoană definită. Acesta a fost Iisus din Nazaret, fiul „după cum se credea“ (Lc. III, 23) al lui Iosif și al Mariei. El a avut strămoșenie definită și rudenie definită; a trăit într-un loc definit și într-un timp definit; a aparținut unei epoci istorice definite și a vorbit o limbă definită – aramaica. Dacă El n-ar fi posedat o

individualitate definită, adevărata Lui umanitate n-ar fi putut fi autentică. Dacă El ar fi fost lipsit de individualitate, în acel caz ar fi trebuit să se deosebească de oricare alt om în caracterele acestea particulare. Dar simultan cu devenirea ca om definit – Iisus, Fiul lui David – Hristos a fost și un *tot*-om, un *tot*-individual, El a cuprins în firea Sa omenească întreaga umanitate – toată plinătatea firii lui Adam; și toate fețele Lui ipostatice, asemenea ca primul Adam, cuprindeau în sine, potențial, toată individualitatea omenirii viitoare. Numai făcându-Se un tot-om, a putut Hristos să răscumpere întreaga omenire și să devină noul ei progenitor, noul Adam, ridicând, cu Sine, o nouă generație de fii ai lui Dumnezeu. În Răscumpărare umanitatea lui Adam devine umanitatea lui Hristos. Ea reprezintă o multiunitate vie, care are o singură viață în Hristos; dar în același timp ea e o multitudine de imagini ipostatice absolut reale, împreunate în această unitate de viață.

Acastă omenire multiuna, ca un tot, este *Trupul* lui Hristos, ce constă din mai multe mădulare, unite, oarecum, prin viața lor în Hristos. Ca o multiplicitate de individualități ea este o *sobornosti* vie; adică, ca o existență armonioasă în care simultan existența separată a fiecăruia, ca și a tuturor laolaltă este o realitate completă. Asemănând biserica cu un trup, Apostolul Pavel ne arată simultan și viața comună în trup și multiplicitatea membrilor lui, precum și legătura vie care există între aceste mădulare. „Astfel, Dumnezeu a pus în trup aceste mădulare, pe fiecare din ele... dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul? Ci acum sunt multe mădulare, însă un singur trup“ (I Cor. XII, 18-20). „Și dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună; și dacă un mădular este cîstit, toate mădularele se bucură înainte. Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte“ (I Cor. XII, 26-27). Dragostea e mortarul multiunității.

Dragostea face unitatea bisericii. Unitatea bisericească este regula interioară pentru viața omenirii creștine: uniți în Duhul lui Dumnezeu dragostea sporește în unitate. O atare sporire este cea descrisă de Apostol – noi suntem datori ca, prin dragoste adevărată, „să sporim întru toate, pentru El, care este Capul – Hristos. Din El, tot trupul bine alcătuit și bine încheiat, *prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvârșește creșterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare și se zidește întru dragoste*“ (Efes. IV, 15-16).

Sobornosti a bisericii, adică unirea în dragoste – e Trupul lui Hristos complet, cuprinzând în același timp în sine însuși principiul conducător și ideal pentru frăția omenirii. În simplitatea și copilărescul ei, s-a descoperit modest, lumii întâi în viața primitivă a bisericii, atunci când creștinii, proaspăt convertiți, au trăit în comuniune religioasă și în unitatea dragostei. „Iar toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște. Și-și vindeau moșiile și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Și în fiecare zi cu stăruință și într-un cuget, erau în templu și frângeau pâinea prin case și-și luau hrana cu bucurie și cu inimă nevinovată. Lăudând pe Dumnezeu și fiind bine văzuți de tot poporul“ (Fapte II, 44-47).

Care este pricina pentru care atenția noastră se îndreaptă în chip deosebit asupra înfățișării acestei vieți simple a comunității primitive? Pricina e aceea că dragostea bisericească, *sobornosti* a bisericii, nu e limitată la templu și rugăciune, ci se întinde asupra întregii vieți. Ea nu face deosebire între ceea ce este al bisericii și între ceea ce nu e; fiindcă în plenitudinea unității bisericii se cuprinde întreaga viață. Iată, pe nesimțite și printr-un exemplu de viață actuală, vedem că *sobornosti* a vieții bisericii nu cunoaște limită; și, în principiu, nu se lasă pe seama a ceea ce este josnic, pe principii animale, ci, din contra, năzuiește să topească și să reoarne

totul în focul dragostei bisericii. Dar în istoria ulterioară a bisericii, de fapt mult târziu după aceea, această *sobornosti* se oprește pe pragul templului și mai departe nu trece. Astfel, ea s-a limitat singură, părăsind viața dincolo de pragul templului, lipsind-o de consacrația bisericii. Totuși, niciodată biserica n-a izbutit să uite cu totul visurile scumpe ale copilăriei sale și care ar fi trebuit să devină scopul și străduința omului sosit. Fiindcă lucrarea bisericii, puterea *sobornostii* sale, trebuia să se întindă asupra întregii vieți a mădulelor sale și, în consecință, asupra întregii vieți a societății creștine. Hristos prin umanitatea Sa trăiește în fiecare om, precum Însuși ne încredințează în întrebările ce le pune la „judecata cea din urmă“ (Mt. XXV).

Trupul *sobornâi* al bisericii este trupul lui Hristos, umanitatea Lui. Adevărata lui existență este asociată cu Întruparea; de fapt se poate spune că ea este dumnezeiasca Lui Întrupare. Fiindcă Întruparea s-a împlinit nu numai pentru timpul prezenței pământești a Domnului nostru Iisus Hristos, ci posedă încă și o însemnătate statornică. Ea există nu numai înăuntrul timpului, ci și în eternitate; și numai în puterea veșniciei sale păstrează o valoare statornică: „Iisus Hristos – ieri și azi și în veci – este același“ (Evrei XIII, 8).

Toate mădulele bisericii, prin ele înseși, au această putere a Întrupării, pentru că sunt legate de Hristos în trupul Său. Această realitate a trupului lui Hristos dobândește prin ea însăși o directă și imediată plenitudine în Taina trupului și a sângelui: în dumnezeiasca Euharistie. În sensul acesta, Euharistia este plenitudinea dumnezeieștii realității a îndumnezeirii umanității, o permanentă și pretundinească Întrupare. În adevăr, ce înseamnă această Taină în plenitudinea ei? Direct ea e Ospățul Domnului, întins credinciosului pentru împărtășirea cu trupul și sângele lui

Hristos; pentru unirea cu Hristos. Aceasta însă îi pretinde să devină derivat în înțelesul cel mai general al cuvântului. Împărtășania cu trupul și sângele lui Hristos devine posibilă numai datorită faptului că acest adevărat trup și sânge al lui Hristos există actual – fiindcă existența lui este o consecință a Înrupării perfecte. Deci Comuniunea înainte de toate mărturisește despre Înrupare, care s-a împlinit; iar Taina trupului și sângelui lui Hristos în ea însăși reprezintă această Înrupare ca și cum s-ar întâmpla iarăși sau, mai corect, ca și cum ar fi extinsă.

Ritul ortodox al dumnezeieștii Liturghii cuprinde nu numai tainica prefacere a elementelor euharistice – care, ca chestie de fapt, o aflăm și în Liturghia romană – ci și reproduce pictural întregul eveniment al Înrupării, începând cu Nașterea lui Hristos și terminând cu Înălțarea. Symbolismul Liturghiei reprezintă Nașterea lui Hristos, tot așa precum Discul reprezintă ieslea; iar Steluța, steaua Betleheimului; începutul solemn al misiunii Domnului nostru e simbolizat prin Vohodul mic și prin alte evenimente din viața lui Hristos, conform cu sărbătoarea sau cu pericopele stabilite din Scriptură. Apoi se face amintire la rând de mântuitoarea patimă, de moartea pe cruce, de Înălțare și de a doua iarăși Venire, precum se spune în rugăciunea de dinainte de înălțarea Darurilor. – „Deci, pomenind și noi, Stăpâne, patimile cele mântuitoare, crucea cea de viață făcătoare, îngroparea cea de trei zile, Învierea cea din morți, suirea la ceruri, șederea de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl și înfricoșata lui a doua venire“. Patimile cele mântuitoare și slăvita Înviere a lui Hristos corespund în Liturghie cu sfântirea (consacrarea) Sfintelor Daruri și cu amestecarea în potir a trupului și sângelui; iar Înălțarea, cu mutarea sfintelor Daruri pe Masa Proscomidiei după ultima arătare către popor.

Simbolismul dumnezeieştii Liturghii cuprinde nu numai un sens semnificativ, ci şi o taină religioasă: „aducerea aminte“ (comemorarea) bisericească nu este o reproducere subiectivă a memoriei omeneşti, ci o împărtăşire cu realitatea actuală, cu viaţa lui Hristos în Întrupare, care, după ce s-a împlinit o dată înăuntrul trupului, rămâne în veşnicie.

De aceea, prefacerea Sfintelor Daruri şi chiar Împărtăşania în timpul Liturghiei nu sunt acte izolate, separate, luate din afară şi fără legătură cu întreaga viaţă a Mântuitorului, cu întreaga Întrupare. De asemenea, actul acesta nu e ca un fel de act magic săvârşit de preot, întovărăşit cu recitarea unor anumite cuvinte sacramentale, care, ca să zicem astfel, seamănă unui descântec. O atare tâlcuire şi-a aflat casă în teologia romano-catolică. Potrivit, mai ales, cu Sf. Thoma d'Aquino dacă preotul rosteşte cuvintele instituţiei, chiar şi fără a sluji întreaga Messă, chiar şi în afară de contextul lor, Taina se săvârşeşte şi fără acestea – evident ca un act magic. Dar prefacerea Sfintelor Daruri se săvârşeşte numai în legătură cu întreaga Întrupare.

Prin urmare, vedem că Liturghia reprezintă Întruparea, care se săvârşeşte pentru noi iarăşi, se reînnoieşte, se repetă. Hristos vine iarăşi pentru a se uni cu umanitatea Sa; iar razele acestei uniri izvorăsc din Sfântul Potir şi pătrund în inimile celor care se apropie de Sfânta Taină. Şi prin Împărtăşanie împlinesc pentru ei înşişi Întrunirea perfectă, unindu-se cu Hristos într-un Trup; într-o umanitate îndumnezeită. Se poate afirma că Dumnezeu Se naşte în oricare dintre cei care iau parte la Liturghie şi fiecare dintre ei este născut în Dumnezeu, se înscrie în calitate de fiu al Său. Dar în acelaşi timp şi fiecare se împărtăşeşte cu puterea mântuitoarei Jertfe a Calvarului. Fiindcă dumnezeiasca Euharistică, care reprezintă pentru noi o Întrupare reînnoită, localizează în ea centrul şi întâmplarea

culminantă din viața pământească a Mântuitorului: moartea pe cruce, mântuitoarea jertfă.

Accastă mântuitoare jertfă este dumnezeiasca Euharistică. Așa încât mântuitoarea jertfă reprezintă o împărtășire cu *această jertfă*: întâi jertfa, apoi împărtășirea cu ea. Și din această cauză, instituind Taina Împărtășaniei, Domnul o oferă ca o participare la *Jertfa* trupului și sângelui Său. – „Luați, mâncați. acesta este trupul Meu *Carele se frânge pentru voi...*”. „Beți dintru acesta toți; acesta este sângele Meu al Legii celei Noi, *Carele se varsă pentru voi și pentru mulți*”. Jertfa sângelui spală păcatele tuturor și prin el toți suntem uniți prin aducerea jertfei, în ființa lui Dumnezeu. Totuși, frăția Euharistică (χαρυνία) este înainte de toate o arvună și o uniune în fața altarului de jertfă. Dacă Biserica este o *sobornosti* – o *adunare laolaltă*, o *colectivitate*, în cazul acela ea reprezintă, în jertfa euharistică, o *colectivitate unită*. A cui este jertfa euharistică, asupra cui influențează și pentru cine se aduce? Răspunsul e simplu și lămurit: a bisericii și pentru biserică. În jertfa aceasta simțim noi pulsațiile inimii bisericii; aici unitatea ei se perfectează în *sobornosti*. Exclamația de aducere, după textul slavon, sună astfel: Ale Tale dintru „ale Tale Ție aducem, de toate și pentru toate”. Acest „toate” se aplică în mod egal la toate „păcatele” – păcatul lumii; cum și la toți oamenii, uniți în biserică (în cazul de față traducerea slavonă prezintă o curioasă inexactitudine a textului grec, datorită căreia noi am dat altă versiune de text și altă nuanță de înțelegere).

Mai presus de orice, Euharistia este o jertfă mântuitoare, ce se aduce „pentru iertarea păcatelor”. Aceasta însă nu istovește puterea jertfei lui Hristos, puterea Întrupării. Ea nu numai că reintegrează natura coruptă a lui Adam, ci și îndrumă către o nouă viață în Hristos. Ea dă omului natural, lui Adam cel vechi, puterea să devină neamul lui Hristos; îi dă putere pentru o nouă viață.

Pentru înțelegerea mai deplină a acestei laturi a dumnezeieștii Euharistii vom lua în considerare, acum, cuvântarea de despărțire a Domnului, de la Cina cea de Taină. Vorbirea aceasta ni s-a păstrat numai în Evanghelia Sfântului Ioan. În același timp mai cunoaștem că el este singurul dintre Evangheliști, care înregistrează instituirea de fapt a Euharistiei, despre care tratează toate celelalte Evanghelii.

Dar potrivit obiceiului său general, Sfântul Ioan *amplifică* narațiunile care se ocupă cu instituirea Euharistiei, prin cuvântul de despărțire al Domnului. Cuvântarea aceasta ne dă o tâlcuire autentic dumnezeiască în privința întregului înțeles al acestui mesaj și al testamentului său de rugăciune, profecie și cheazășie. Ea este, astfel vorbind, o dumnezeiască teologie Euharistică. Și tratează, înainte de orice, despre venirea Duhului – Mângâietorul care va învăța despre toate lucrurile și va spune pe cele ce vor să vină. Iar mai departe grăiește despre dragostea, în virtutea căreia creștinii trebuie să rămână uniți ca și persoanele Sfintei Treimi: – „Eu sunt în Tatăl și Tatăl în Mine“ (Ioan XVII, 21), „ca și ei să fie una“. În sfârșit, El se raportează la lucrurile pe care creștinii sunt chemați să le săvârșească, – lucruri mai mari decât cele pe care Iisus le-a făcut „fiindcă Eu merg la Tatăl“ (Ioan XIV, 28).

Aici, înaintea ochilor spirituali ai ucenicilor, se deschid orizonturi fără limită pentru întregul neam al lui Hristos. Exact înainte ca ucenicii să fi auzit acestea, ei se împărtășiseră cu trupul și sângele Lui și, prin aceasta, se uniseră cu Hristos. Prin urmare, Hristosul care acum le vorbește ca Învățătorul lor și Hristosul Euharistic cu care ei în adevăr se împărtășiseră, este unul și același Hristos. Astfel încât cuvântarea de despărțire este, vorbind astfel, chiar glasul Sfintei Împărtășanii în cei ce se împărtășesc; este graiul cuvântului din Euharistic care răsună constant în inima euharistică. De asemenea, această cuvântare

de despărțire este cea mai dulce grăire ce s-a exprimat vreodată în graiul omenesc. Ea culminează în așa-numita rugăciune arhierescă, unde se grăiește despre slava și viața veșnică. Iar această rugăciune sună: „Ei nu sunt din lume, precum nici Eu nu sunt din lume. Sfîntește-i pe ei întru adevărul Tău; cuvântul Tău este adevăr. Precum M-ai trimis pe Mine în lume și Eu i-am trimis pe ei în lume” (Ioan XVII, 16-18). Această binecuvîntare în rugăciune Marele Arhieru o așază pe umanitatea Sa, când, sfîntînd pe ucenici pentru slujirea *Adevărului Său*, îi trimite în lume, așa precum și El a fost trimis de Tatăl Său. Marele Arhieru parcă deschide porțile Templului – ale Camerei celei de sus – înaintea ucenicilor Săi, chemându-i să ia parte, cu toată lumea, la bogățiile pe care ei deja le-au primit – la dumnezeiasca Euharistică. Mîntuitorul lasă ucenicilor Săi o *viață euharistică*, adică le dă *inspirația euharistică* și prin aceasta comuniunea cu lumea. Cuvîntarea de despărțire a lui Hristos, ca teologie dumnezeiesc euharistică, cuprinde în ea germenul viitorului text liturgic, în care se descoperă variatele lui aspecte.

De aceea, caracteristica cea mai comună a Liturghiei, ca rit al dumnezeieștii Euharistii, e calitatea ei universalistă: – „pentru toți și pentru toate”. Această universalitate dobîndește aici un înțeles dublu: – de o parte, privește pe toți – întreaga lume și întreaga omenire; de altă parte, pe toate – adică, pe toate ale vieții, afară de păcat.

Acest element universal nu exclude, ci include personalismul; iar caracterul universal al Euharistiei nu exclude rugăciunea adoptată atât pentru oarecare persoane – vii sau moarte – cât și pentru nevoile specifice omenești. Fapt important, asupra căruia merită să insistăm, este acela, că nu există nici scîrbă și nici neatenție pentru viața omenească și, cu atât mai puțin, nici un fel de dispreț pentru această viață.

De asemenea, toate rugăciunile liturgice, care, la fel își trag atât exteriorul sumar cât și prototipul din Rugăciunea Domnului, se extind peste întreaga viață. Privind mai cu atenție textele liturgice, începând cu cele mai vechi, vom vedea că se confirmă un principiu general: Biserica se roagă în Liturghie pentru *întreaga* viață omenească, conform cu directiva Apostolilor (I. Timot. II, 1-3). În adevăr, Sfântul Chiril al Alexandriei vorbește despre aceasta așa: „săvârșind jertfa duhovnicească, slujba cea fără de sânge, ne rugăm lui Dumnezeu pentru pacca generală a bisericilor; pentru bunul trai al lumii... pentru cei ce zac în boală; pentru cei ce se ostenesc (muncind) și în general, pentru cei ce au nevoie de ajutor“ sau, după cum se exprimă Sfântul Ioan Hrisostom: „pentru întreaga lume (univers), pentru toți cei ce au trăit, pentru toți cei ce trăiesc; pentru toți cei ce s-au născut înainte de noi, pentru toți cei ce se vor naște după noi“; „pentru episcopi, preoți, împărați; pentru cei ce ne stăpânesc (autoritate); pentru pământ, mare și aer și pentru întreaga lume“.

De vom cerceta cu de-amănuntul conținutul vechilor Liturghii, îndeosebi Liturghiile cuprinse în așa-numitele Constituțiunile Apostolice (sec. II și III.), Liturghia greacă a Apostolului Iacov, Liturghia Ethiopiană, Liturghia Mesopotamiană a Apostolului Thadeus și Maris și Liturghia Nestoriană, vom afla că toate cuprind rugăciuni întinse pentru bunul trai al lumii, pentru ajutor în boală, în necaz, pentru cei din închisori etc.

Asemenea rugăciuni, în forma lor dezvoltată, s-au păstrat în liturghiile noastre contemporane, mai mult în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, când preotul se roagă, după Sfințirea Sfintelor Daruri, pentru întărirea și buna ocârmuire a autorității, pentru bunul trai al familiei, pentru ajutorul tuturor celor covârșiți de griji și ispite: „Pomenește, Doamne, pre tot

norodul ce stă înaintea și cei ce pentru cuvioase pricini nu s-au întâmplat aici, și-i miluește pre dânșii și pre noi după mulțimea milei Tale. Cămarile lor le umple de tot binele; căsătoriile lor în pace și întru unire le păzește; pre prunci îi crește; tinerețile îndreptează-le; bătrânețile întărește-le; pre cei răătăciți întoarce-i și-i împreună cu sfânta Ta sobornicească și apostolească biserică. Pre cei bântuiți de duhuri necurate îi slobozește; cu cei ce umblă pre ape, umblă împreună; cu cei ce călătoresc, împreună călătorește. Văduvelor ajută-le; pre săraci apără-i; pre cei robiți izbăvește-i; pre cei bolnavi tămăduiește-i. Adu-Ți aminte, Doamne și de cei ce sunt în judecăți, în închisori, în izgoniri, în amară robie și în toată scârba, nevoia și îmbulzeala“.

„Adu-Ți aminte, Dumnezeu, și de toți cei ce se roagă mării milostivirei tale și de cei ce ne iubesc pre noi și de cei ce ne urăsc și de cei ce ne-au poruncit nouă, nevrednicilor, să ne rugăm pentru dânșii. Adu-Ți aminte, Doamne Dumnezeul nostru, și de tot poporul Tău și preste toți varsă mila Ta cea bogată, dând tuturor cererile cele către mântuire. Și pre cei ce noi nu i-am pomenit pentru neștiință sau uitare, sau pentru mulțimea numelor Însuți îi pomenește, Dumnezeu, Cel Ce știi vârsta fiecăruia și numirea; Cea Ce știi pe fiecarele din pânțele maicii lui. Căci Tu ești, Doamne, ajutor celor fără ajutor; nădejde celor fără de nădejde; celor înviforați mântuitor; celor ce umblă pre ape adăpostire; celor bolnavi vindecător. Însuți tuturor toate le fii, Cea Ce știi pe fieștecarele și cererea lui, casa și trebuința lui. Izbăvește Doamne, orașul și țara aceasta și toate cetățile, orașele și satele de foamete, de ciumă, de cutremur, de potop, de foc, de sabie, de venirea asupra a altor neamuri și de războiul cel dintre noi“.

Biserica crede că, după cum orice rugăciune pioasă și sinceră este eficace, asemenea și rugăciunea euharistică trebuie

să fie, încă într-un mod deosebit, efectivă. Faptul acesta implică cum că jertfa euharistiei afectează și mântuiește în mod nevăzut nu numai sufletele, ci și tot trupul pământesc; iar eficacitatea ei se întinde departe dincolo de limitele vreunui templu local și de nevoile personale ale celor ce se roagă. Fiindcă ea cuprinde nu numai viața spirituală personală a indivizilor, ci și întreaga viață a societății. Iată, deci, aflăm că viața comună a creștinului stă așezată pe o temelie neclintită; și teza noastră, anume că: sociologia creștină trebuie să se întemeieze pe teologia euharistică, capătă prin urmare o îndreptățire preliminară.

Cu toate acestea, o dezvoltare ulterioară a acestei teze este admisibilă. În viața creștină totul se sfințește prin rugăciune – începutul l-a făcut, îndeosebi, Vechiul Testament. Dar rugăciunea euharistică și consacrarea euharistică conțin ceva mai mult decât o simplă rugăciune. Prin ea întreaga viață este absorbită în sporirea trupului lui Hristos și ne pune în contact cu El. Iar Hristosul Înălțat stăpânește în biserică în umanitatea și cu umanitatea Sa. Această concluzie este din însăși adevărata esență a dogmei euharistice. Domnul S-a înălțat la cer și S-a îndepărtat de la noi. Dar, totuși, nu ne-a lăsat pe noi orfani (Ioan XIV, 18), fiindcă El locuiește cu noi până la sfârșitul lumii. În ce fel locuiește El cu noi? În mod preeminent – vizibil, deși în mod tainic, în dumnezeiasca Euharistie, care, în această extensie, este o suprapunere a Înălțării. Înălțându-Se la cer, Domnul nu rupe *legătura* Sa cu lumea; iar Euharistia este zaua de legătură – o Întrupare statornică.

Domnul S-a înălțat la cer cu preaslăvitul Său trup și șade de-a-dreapta Tatălui. Dar în același timp, El Însuși și pentru Sine Însuși a creat și pentru pământ un trup, în Euharistie, în care și locuiește. Iar prezența Sa în Sfintele Daruri (*praesentia realis*), trebuie tălmăcită ca un fapt extern – adică de stabilitate

într-un punct definit înăuntrul spațiului și timpului – dar ca putere de viață, care lucrează și sălășluiește în noi nu static, ci dinamic. Trupul lui Hristos s-a *realizat* astfel pe pământ în umanitatea sa, iar puterea care ajută în direcția aceasta este prezența euharistică a lui Hristos în lume – Potirul de viață dătător. Această concepție poate găsi confirmare dogmatică și în alte considerații teologice, dar care au însemnătate numai ca ipoteze teologice (*theologumene*). Când Hristos a fost împuns cu sulița pe cruce, a curs sânge și apă din coasta Lui cea împunsă cu sulița (Ioan XIX, 34). Faptul acesta a rămas și s-a statornicit în lume ca un dar al umanității pământești a lui Hristos. Acest dar prețios făcut de Hristos pământului nostru constituie în același timp și o legătură cu El. Și deși această legătură se deosebește de cea Euharistică, totuși ea ne unește cu El. În mod nevăzut Hristos locuiește pe pământ și lucrează în omenire. El suferă și Se răstignește cu omenirea: flămânzește, însetoșează și e în închisoare (Matei XXV, 35-36) pentru împlinirea misiunii Sale. Această viziune spirituală a fost exprimată de către poetul rus Tiutcev în bine cunoscutele versuri:

„Obosit de povara Crucii,
Împăratul ceresc, sub înfățișare de rob,
Rătăcește peste tine pământule mamă,
Împărțindu-ți binecuvântări...”

Acceași concepție ne-o înfățișează și Dostoievski în foarte cunoscuta sa *Legenda Marelui Inchizitor*. Însă această asociere dintre Hristos și lume reprezintă, în același timp, și calea spre instaurarea Împărăției Sale pe pământ – misiunea Sa Împărătească. Istoria omenirii e ca un tablou al acestei instaurări, care va lua forma desăvârșită prin lupta dintre bine și rău – bestia și dragonul – cu puterea lui Hristos și care se va sfârși cu

biruința lui Hristos. Această istorie pământească a lui Hristos se descoperă în Apocalipsă în imagini tainice și simbolice; și prin sine ea însăși e o apocalipsă, care culminează cu pogorârea Cetății cerești, Noului Ierusalim, pe pământ. Într-un sens oarecare suntem conduși să interpretăm în amănunțime simbolurile particulare ale Apocalipsei, dar nu putem admite ca aparținându-le decât sensul comun: cetatea lui Dumnezeu e zidită înăuntrul istoriei prin eforturile acelor care sunt servitorii credincioși ai Împăratului Hristos. Cu toate acestea, Împărăția lui Dumnezeu nu se capătă cu tândăleala, ci cu lupta (și oamenii de luptă o iau cu năvala). Dacă biserica își deschide inima în rugăciune în curentul de viață a întregii lumi, dacă Hristos însuși conduce pe credinciosul Său în lupta cu puterile lui Antihrist, e din cauză că propria noastră luptă pentru biserică și pentru puterea ei biruitoare în lume trebuie să cuprindă în sine întreaga viață și nu trebuie să pună oprire pe nimic.

Razele de lumină ale Potirului euharistic pătrund întregul întuneric al vieții noastre; iar întunericul nu poate birui această lumină. Inspirația euharistică ar trebui să ne însoțească în viață în toată activitatea noastră creatoare; iar Liturghia – *causa comună* ar trebui transformată într-o Liturghie slujită afară din templu. Ea trebuie să devină cauza noastră comună nu numai în interiorul templului, ci și în afară de templu. Aceasta alcătuiește temelia culturii și a sociologiei (viața comună) creștine. Teza generală care se desprinde din pietatea euharistică este aceasta: în viața creștină totul trebuie să fie orientat – dacă nu direct, cel puțin indirect – spre Întrupare și, prin urmare, însoțit cu Potirul euharistic. Și tot ceea ce, într-un sens propriu, nu aparține euharistiei și, tot ceea ce nu poate fi onorat cu o binecuvântare euharistică – n-are drept la existență. Când ne apropiem de Potir nu trebuie să lepădăm, nici să părăsim nimic din ceea ce aparține personalității sau vieții

noastre, afară de păcat; iar ceea ce e necesar să fie lepădat, părăsit, trebuie neapărat să fie izgonit și din viață. De vom fi în stare să ne examinăm viața, luând drept temelie criteriul Euharistiei, ce rezultate minunate și edificatoare vor răsări dintr-un atare criteriu!

Astfel, a crea istoria în Hristos și cu Hristos, așezând în fruntea tuturor pe Hristos, după cum se exprimă un renumit teolog rus în sec. XIX: arhimandritul Teodor Bucharev, este și o datorie și o vocație. Biserica *adună și împreună* omenirea într-un trup, în trupul lui Hristos; și forța acestei *sobornosti* este Euharistia, care este Însuși Hristos. În acest centru se pot înscrie cercuri variate prin formare de cercuri concentrice variate, care însă trebuie să rămână toate înăuntrul fruntariilor confraternității bisericii, deși în prezent, datorită secularizării vieții, își fac apariția diferite centre false.

O atare comuniune, și-a aflat exprimarea în biserica primitivă într-o viață comună și directă în așa-numitele *agape* sau ospățuri de dragoste, care, fără îndoială, au reprezentat centrele spirituale ale unei viitoare cristalizări. Agapele au degenerat și au dispărut comparativ de vreme. Cu toate acestea, ele au reînviat uneori, ici și colo, sub diverse forme. Prezenta noastră confrăție,¹ în jurul altarului, au nu-i și ea o formă specială a agapei? Însă această comuniune directă depășește limitele unui templu anumit și ale unei anumite comunități și se confundă cu viața întreagă a comunității creștine și cu toate sarcinile care-i stau în spate.

Iată-ne, așadar, față în față cu problema socială, adică, vorbind în genere, cu toate nevoile comunității. Aceste nevoi sunt caracteristice fiecărei epoci și, în legătură cu fiecare epocă,

¹ Aluzie la confrăția Sf. Alban și Sf. Serghie, în fața căreia autorul își dezvoltă subiectul.

au specificul lor propriu, care, prin urmare, apar ca opinii, învățături, partide politice diferite. Iar în momentul acesta, când venim să pășim peste pragul templului și să ne facem intrarea în viața de toate zilele, ne găsim, noi înșine, față în față cu o greutate cu totul specială. Anume: în această viață aflăm că frații în Hristos, că participanții la Potirul euharistic comun, s-au găsit și se găsește și acum împărțiți în diferite grupe, care pot veni în concurență unele cu altele sau sunt chiar dușmane una alteia. Dar, dacă aceste grupe concurente se unesc în fața altarului, pline de duhul dragostei lui Hristos, aflăm atunci că concurența lor de până aici e micșorată și străină de ură și bănuială, ceea ce nu-i cazul cu partidele politice. Duhul creștin reprezintă un factor nemăsurat, care înfrânge lupta de dinăuntru.

Dar, iată că sosește inevitabila chestiune: trebuie, au nu, ca omenirea politică și socială să derive din faptul că noi toți avem o credință creștină? Ar putea, ori nu, fi adevărat că o politică creștină unită s-ar putea dezvolta și ar putea alcătui și organiza un partid politic creștin comun? Ar putea fi înțeles un partid al Evanghelicilor? S-ar putea înțelege, că și umblăm după un asemenea lucru, de altfel foarte natural și inevitabil, și în anumite cazuri faptul s-ar putea ivi în practică actuală. De aceea, e mult mai firesc să încercăm să descoperim nu atât neînțelegerile din interiorul unei biserici particulare, cât unanimitatea năzuințelor, deși în practica actuală realitatea contrazice adesea această dorință. Un rău exemplu de o asemenea contradicție ni-l dă biserica noastră rusă din emigrație cu împerecherile ei, care, într-o mare măsură sunt mai multe de origine politică decât bisericăscă. Totuși, chestiunile practice ale vieții sociale, precum și soluționarea lor, țin de domeniul *relativității*, dar numai ca metodă, nu și ca scop, și fără ca *relativul* să se poată prefăce în *absolut*. O dogmă

bisericească despre politica socială, asupra căreia să insistăm și care ar avea menirea să oblige pe toți, o asemenea dogmă nu există. Prin urmare, dacă în biserica universală se recunosc diferite biserici locale divergente în rituri și obiceiuri, divergența aceasta se aplică cu atât mai mult la domeniul relațiilor sociale, unde chestiunea trebuie lăsată în seama conștiinței și opiniei individuale. Iar o fortificare a dogmelor despre politică, obligatorie pentru toți, așa cum a existat în biserica rusă pe timpul țarilor, este un abuz.

Ce este unanimitatea? Este scopul și plenitudinea dragostei; este o suflare a Duhului Sfânt, iar nu o jurisdicție de canoane și de dogme. Unanimitatea se poate desăvârși, însă numai printr-o comună efortare a conștiinței, a activității și a cugetării și printr-un comun interes pentru fericirea vecinilor noștri. În vremurile vechi, când viața se desfășura în simplitate patriarhală, iar relațiile sociale erau foarte clare, chestiunile acestea își găseau dezlegarea pe terenul filantropiei organizate sau neorganizate. Astăzi, viața reprezintă un conglomerat de sarcini, care se concretizează ca problemă socială în toată complexitatea ei. Sociologia creștină abia acum începe să se îndrume pe această cale – diferite Biserici și denominațiuni bisericești bat din ce în ce mai hotărât drumul acesta. Astăzi, centrul determinat al unei astfel de mișcări e Stockholm Organization, care-și trage originea din Conferința universală din 1925, și a cărui lucrare în timpul de față, prezintă variate ramificații. Nu mai departe decât în luna martie 1933 a avut loc în Germania o conferință de teologi și sociologi, unde s-au studiat exclusiv numai chestiuni de sociologie creștină. Afară de aceasta, Biserica anglicană, pusă față-n față cu necazurile vechiului capitalism și pauperism, a început, mai devreme decât oricare alta dintre Biserici, să se concentreze în jurul chestiunilor de reforme sociale și, în momentul actual,

ea dă un exemplu eminent și edificator tuturor celorlalte comunități creștine, căreia nu ne putem abține să nu-i dorim izbândă în lupta pe care ea a deschis-o chiar acum, pentru abolirea mizeriei mahalalelor și pentru ameliorarea condițiilor de locuință a populației muncitoare. Cât privește Bisericele ortodoxe, cele mai multe dintre ele având a face cu națiuni primitiv-patriarhale, tind mai degrabă către o formă retrogradă în această privință. În timp ce înainte de revoluție biserica rusă era privată de libertatea necesară unei acțiuni sociale, din nenorocire nici după Revoluție ea n-a putut să dobândească această libertate, datorită bestialei terori ce a fost dezlănțuită de regimul Sovietic asupra bisericii. Această teroare abolește orice fel de libertate de gândire. Totuși biserica rusă, reprezentată prin scriitorii și teologii săi, este aceea căreia i se cuvine titlul precis al unei speciale cunoașteri creatoare în chestiunile social-creștine și de cultură creștină.

În acest domeniu eugetica rusă ocupă un loc semnificativ și foarte important pentru întreaga lume creștină, deși într-un timp nu prea depărtat de al nostru nu se știa nimic despre aceasta. Dostoievski a spus odată: „Socialismul nostru rus este ortodox“. Prin aceasta el a exprimat gândirea că socialismul rus e precis ortodox, fiindcă poartă în sine începutul pentru o viață comună superioară – adevăr social după care însetează întreaga lume; fiindcă ortodoxia, potrivit cu doctrina lui Chomeacov, e întemeiată pe *sobornosti*, – pe libertatea în dragoste. De asemenea, Ortodoxia, în conformitate cu învățătura unei întregi serii de teologi ruși moderni – de la Bucharev, Soloviev și Feodorov până la contemporanii noștri – poartă în ea o inspirație de creștinism creator. Această efortare de creare este îndreptată spre o transformare a lumii și spre aflarea Noii Cetăți, coborâtă din cer. Iar când, în cele din urmă, va suna ceasul eliberării patriei noastre de sub jugul

sovietic, Biserica rusă, având depășită teribila experiență a anilor trecuți, va arăta o nouă față și va fi chemată la o nouă creație. Și acum ni s-a dat prilejul să spunem cuvânt vechi despre ceea ce, totodată, este un cuvânt nou: viața sobornicească a lumii se întărește, însuflețește și desăvârșește prin puterea Întropării, descoperită nouă în dumnezeiasca Euharistic. Viața aceasta trebuie să se traducă într-o Liturghie săvârșită în afară din templu, oficiind lângă Liturghia templului.

Cuprins

Dogma euharistică

Euharistia și problemele sociale
ale societății moderne

